Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗ ΜΕΣΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΕΠΟΧΗ

Κοινωνικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα

NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION
INSTITUTE OF BYZANTINE RESEARCH

MONOGRAPHS 6

Katerina Nikolaou

THE WOMAN
IN THE MIDDLE BYZANTINE PERIOD

Social Models and Everyday Life
in the Hagiographical Texts

ATHENS 2005

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΜΟΝΟΓΡΑΦΙΕΣ 6

Κατερίνα Νικολάου

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗ ΜΕΣΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΕΠΟΧΗ

Κοινωνικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα

ΑΘΗΝΑ 2005

ISSN 1106-8949
ISBN 960-371-030-X

Ηλεκτρονική επεξεργασία-σελιδοποίηση: Ζαμπέλα Λεονταρα

Διάθεση: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών
Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα. FAX: (210) 72 73 629

Distribution: National Hellenic Research Foundation
48, Vassileos Konstantinou, 116 35 Athens-GR. FAX: (+30 210) 72 73 629

Στη μητέρα μου

Αρχίζω από τη γυναίκα, αναγνώστη μου, γιατί στον τόπο μας είτανε το θεμέλιο της φαμίλιας... Κ' η καλοφαμελίτρα η κυρά στεριώνει μόνη της την αρχοντιά του τόπου, γιατί στης μάνας το καλοπερπάτημα πισωπατεί η κάθε πολιτεία.

Εύα Βλάμη, *Γαλαξείδι, η μοίρα μιας ναυτικής πολιτείας*

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΜΕΡΟΣ Β΄

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΖΩΗ

ΜΕΡΟΣ Γ΄

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΖΩΗ

ΚΑΤΕΥΟΔΙΟΝ

Τα τελευταία χρόνια όλο και περισσότερο η διεθνής έρευνα αναζητεί απαντήσεις σε ερωτήματα που αφορούν τον διακριτό ρόλο της γυναίκας στις παρελθούσες κοινωνίες, κάτι ακατανόητο για τις γενεές παλαιότερων ιστορικών, παρόλον ότι παλαιοί δάσκαλοι δεν δίστασαν κατά καιρούς να βγουν έξω από τον καθιερωμένο θεματικό κανόνα. (Έχει ιστορικό ενδιαφέρον ότι ήδη το 1923 δημοσιεύτηκε η μελέτη του Σπυρίδωνος Λάμπρου «Ἡ γυνὴ παρὰ τοῖς Βυζαντίνοις», Νέος Ἑλληνομνήμων *17 (1923), 258-285.)*[1] *Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αφετηρία της ερευνητικής αυτής κατεύθυνσης ήταν η έκρηξη του γυναικείου 'κινήματος απελευθέρωσης της γυναίκας', που φούντωσε μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο μέσα από σοβαρές οικονομικές και κοινωνικές ανάγκες και ιδεολογικές αναζητήσεις. Ανταποκρινόμενη λοιπόν στο αίτημα αυτό της εποχής μας η ιστορική έρευνα και δη η βυζαντινολογική*[2] *—πιστή στην αποστολή της να διαφωτίζει το 'τώρα' φωτίζοντας το 'τότε'— κλήθηκε για άλλη μία φορά να εμπλουτίσει την εμπειρία του παρόντος με το ιστορικό 'παράδειγμα' και να δώσει επιστημονικό βάθος και σταθερότητα στους προβληματισμούς της σύγχρονης κοινωνίας.*

Την ιστορική αυτή κατεύθυνση υπηρετεί και η ανά χείρας μονογραφία, που αποτελεί επεξεργασμένη μορφή της διδακτορικής διατριβής της Κατερίνας Νικολάου. Η συνάδελφος συγκέντρωσε με πολύ κόπο και μακρά προσπάθεια όλο το υλικό που εντόπισε στις αγιολογικές πηγές της μέσης βυζαντινής περιόδου και το συμπλήρωσε με ειδήσεις από πηγές άλλου 'γένους' για την παρουσία της γυναίκας στον στενό κοινωνικό πυρήνα, την οικογένεια, αλλά και τον ευρύτερο χώρο της κοινωνικής και της οικονομικής ζωής. Στο πρώτο μέρος συνέθεσε μια πλήρη εικόνα της Βυζαντινής ως θυγατέρας, ως αδελφής, ως αρραβωνιαστικιάς, ως μητέρας —τροφού και παιδαγωγού των τέκνων της—, ως συζύγου και ως χήρας. Όλος ο κύκλος της οικογενειακής ζωής

---

1. Ο επιμελητής του τόμου Κ. Δυοβουνιώτης μας πληροφορεί (σελ. 258 σημ. 1) ότι το κείμενο προερχόταν από διάλεξη που έδωσε ο αείμνηστος συγγραφέας στον φιλολογικό σύλλογο 'Παρνασσό' και ότι «εσκόπει και άλλας διαλέξεις περί της γυναικός παρά τοις Βυζαντίνοις να κάμη και προς τούτο συνέλεγεν υλικόν, ιδία παραπομπάς εις έργα, δυνάμενα να παράσχωσιν αυτώ χρήσιμον προς τας διαλέξεις ταύτας υλικόν». *Έτσι αποκαλύπτεται η 'προοδευτική' ματιά του ακάματου ερευνητή στα έσχατα χρόνια του!*

2. Για την πορεία της σχετικής έρευνας βλ. http://www.doaks.org/WomeninByzantium.html.

ξετυλίγεται στις σελίδες του βιβλίου προσφέροντας παράλληλα λύση και σε άπειρα μικρότερα προβλήματα της ιστορικής έρευνας. Στο δεύτερο μέρος του έργου την προσοχή της συγγραφέως είλκυσε η εκπαίδευση της γυναίκας, η συμμετοχή της στην πνευματική ζωή με δική της συγγραφική συμβολή στα γράμματα, ιδιαίτερα στην υμνογραφία, αλλά και ως συντάκτρια και ως αποδέκτρια επιστολών. Μέσα από την παραγωγή αυτή συνάγεται και το μορφωτικό ιδεώδες της εποχής, που η γυναίκα συνδιαμορφώνει. Επίσης ανιχνεύεται η συνήθως διακριτική παρουσία των γυναικών στις θρησκευτικές ή/και κοινωνικές έριδες και η συμμετοχή τους στη διεκπεραίωση του φιλανθρωπικού έργου. Τέλος, στο τρίτο κεφάλαιο, αξιοποιούνται οι λίγες πληροφορίες που διαθέτουμε για την ανάμιξη των γυναικών στην οικονομική ζωή, τόσο την αστική και την εμπορική όσο και την αγροτική.

Στο καλογραμμένο αυτό βιβλίο, ώριμο για δημοσίευση ύστερα από μακρά διαδικασία ωρίμανσης βρίσκουμε μια ζωντανή αφήγηση, μια λεπτή ερμηνευτική προσέγγιση, χωρίς δογματισμούς και αφορισμούς. Είναι μια καλή και χρήσιμη συμβολή στη διεθνή έρευνα, που με χαρά συστήνω στους αναγνώστες: τους συναδέλφους, τους φοιτητές αλλά και τους πολλούς άλλους πιθανούς αναγνώστες, που δεν είναι ειδικοί όμως παρακολουθούν με γνήσιο ενδιαφέρον και με αυξημένες απαιτήσεις και προσδοκίες το έργο της οικογένειας των βυζαντινολόγων, στα επιτεύγματα της οποίας οι γυναίκες συνάδελφοι παίζουν, διεθνώς και παρ' ημίν, έναν όλο και καθοριστικότερο ρόλο.

Ευάγγελος Χρυσός *30.11.2005*
Διευθυντής ΙΒΕ/ΕΙΕ

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Το βιβλίο Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή. Κοινωνικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα *είναι η επεξεργασμένη μορφή της διδακτορικής διατριβής μου, που εγκρίθηκε από το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών το φθινόπωρο του 2000. Στα χρόνια που μεσολάβησαν από την επιλογή του θέματος της διατριβής ως σήμερα, που αυτή πήρε έντυπη μορφή, αρκετοί ήταν εκείνοι, που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο συνέβαλαν στην ολοκλήρωση της προσπάθειάς μου. Ας δεχτούν και από τη θέση αυτή τις πιο εγκάρδιες ευχαριστίες μου.*

Η ομότιμη καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Αθηνών κυρία Αικατερίνη Χριστοφιλοπούλου γιατί ήταν εκείνη που με προέτρεψε να ασχοληθώ με το θέμα και η βαθιά ιστορική γνώση και η πείρα της στάθηκαν πολύτιμοι αρωγοί στην κατά το δυνατόν ουσιαστικότερη εμβάθυνση και στην αρτιότερη παρουσίασή του. Η καθηγήτρια κυρία Φλωρεντία Ευαγγελάτου-Νοταρά γιατί, με επιμονή, εκφρασμένη με ενδιαφέρον και εμπιστοσύνη, και καίριες παρατηρήσεις, με συνέδραμε σε όλα τα στάδια εκπόνησης της διατριβής. Η καθηγήτρια κυρία Κωνσταντίνα Μέντζου-Μεϊμάρη γιατί, μαζί με τις γενικές κατευθύνσεις, οι ειδικές στην αγιολογία γνώσεις της βοήθησαν στην πληρέστερη κατανόηση και ανάλυση των πηγών.

Ευχαριστώ επίσης τα μέλη της εξεταστικής επιτροπής, καθηγήτριες κυρία Άννα Ραμού-Χαψιάδη και κυρία Μαίρη Παναγιωτίδη, την αναπληρώτρια καθηγήτρια κυρία Βαρβάρα Κουταβά-Δεληβοριά και την επίκουρη καθηγήτρια κυρία Αθηνά Δερμιτζάκη-Κόλια για τις χρήσιμες επισημάνσεις τους.

Ο ομότιμος καθηγητής της Νομικής Σχολής κ. Σπ. Τρωιάνος είχε την καλοσύνη να διαβάσει το αρχικό κείμενο και να με προφυλάξει από ολισθήματα σε ζητήματα του επιστημονικού πεδίου του. Η φίλη καθηγήτρια της Φιλοσοφικής Αθηνών κυρία Αναστασία Παπαδία-Λάλα αφιέρωσε χρόνο και κόπο για τις γόνιμες συζητήσεις μας. Τους ευχαριστώ ειλικρινά.

Οι φίλοι συνάδελφοι κυρία Βούλα Κόντη και κ. Κ. Τσικνάκης διόρθωσαν τα τυπογραφικά δοκίμια, ενώ η τελική μορφή του βιβλίου οφείλεται στην εμπειρία της κυρίας Ζαμπέλας Λεοντάρα. Τους ευχαριστώ θερμά. Για όποια λάθη τυχόν εντοπίσει ο αναγνώστης ευθύνεται αποκλειστικά η γράφουσα.

Ξεχωριστή αναφορά οφείλω στη φίλη συνάδελφο κυρία Ειρήνη Χρήστου, λέκτορα του Πανεπιστημίου Αθηνών, για την ανεκτίμητη βοήθειά της. Με φροντίδα και γνώση έδωσε λύση σε προβλήματα επιστημονικά και πρακτικά από την αρχή της έρευνάς μου αλλά και κατά τη διάρκεια της συγγραφής.

Κι αν θα έπρεπε να ανατρέξω στις ρίζες του ενδιαφέροντός μου για το Βυζάντιο και την ιστορία του, αυτές βρίσκονται χρόνια πριν, στα σχολικά θρανία και στην καθηγήτριά μου κυρία Σοφία Γιαννακοπούλου. Την ευχαριστώ για τους δρόμους που μου άνοιξε.

Η επαγγελματική απασχόλησή μου στο Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών συνέβαλε στην ωρίμανση των ερευνητικών μου επιδιώξεων και στη διεύρυνση του προβληματισμού μου σχετικά με το συγκεκριμένο θέμα αλλά και με θέματα που άπτονται της ιστορίας της κοινωνίας του Βυζαντίου γενικότερα. Ευχαριστώ ιδιαίτερα το Διευθυντή του ΙΒΕ καθηγητή κ. Ευάγγελο Χρυσό, που ενέταξε το βιβλίο μου στη σειρά «Μονογραφίες» των δημοσιευμάτων του Ινστιτούτου και θέλησε να το «κατευοδώσει».

Τέλος, ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω στους φίλους μου —σημαντικό και αναπόσπαστο κομμάτι της ζωής μου— που κατανόησαν και ανέχθηκαν την απομόνωσή μου, και στην οικογένειά μου, τη μητέρα μου, τα αδέλφια μου, Νίκο και Μάρη, και τις ανιψιές μου, Μάγδα και Μυρτώ, που με τη στάση και τα λόγια τους με ενθάρρυναν.

Δεν θα ήθελα να κλείσω το μικρό αυτό προλογικό σημείωμα χωρίς να αναφερθώ σε εκείνον που έφυγε νωρίς από κοντά μου. Η απουσία του πατέρα μου μειώνει τη χαρά της ολοκλήρωσης αυτού που τόσο επιθυμούσε.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑΣ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣ στην υπερχιλιετή ιστορία του βυζαντινού κράτους και συγκεκριμένα στην ιστορία της βυζαντινής κοινωνίας αποτέλεσε αίτημα της ιστορικής επιστήμης ιδιαίτερα από τη δεκαετία του 1980 και μετά. Οι ερευνητές, στην προσπάθειά τους να συνθέσουν την κοινωνική φυσιογνωμία του βυζαντινού ανθρώπου, να προσδιορίσουν το χαρακτήρα και να αναπλάσουν τις συνήθειές του, έστρεψαν, εύλογα, το ενδιαφέρον τους και στο μισό, σχεδόν, πληθυσμό, η συμβολή του οποίου στη σύνθεση της εικόνας του Βυζαντίου ελάχιστα είχε ως τότε αναζητηθεί[1]. Καθώς η γυναίκα διαδραμάτιζε σημαντικό ρόλο στην κοινωνία, είτε αυτός περιοριζόταν αποκλειστικά στην προσφορά της μέσα στην οικογένεια είτε επεκτεινόταν στον ευρύτερο κοινωνικό, οικονομικό ή και πολιτικό ακόμη τομέα της ζωής της αυτοκρατορίας, κατέστη αναγκαίος ο καθορισμός των πλαισίων και του περιεχομένου του. Στα χρόνια που ακολούθησαν, άρθρα, αυτοτελείς μελέτες και επιστημονικά συμπόσια[2] συνέβαλαν στη διερεύνηση και στον προσδιορισμό του ρόλου αυτού.

Ποικίλοι λόγοι, που θα εκτεθούν αμέσως παρακάτω, δεν επέτρεψαν ως σήμερα τη σύνθεση ολοκληρωμένης μελέτης, που να αφορά το συγκεκριμένο θέμα και να καλύπτει χρονικά και γεωγραφικά το σύνολο της αυτοκρατορίας.

Στη διάρκεια του βίου της βυζαντινής αυτοκρατορίας, η κοινωνία της υπέστη, όπως είναι φυσικό, πολλές αλλαγές. Το κράτος, που ξεκίνησε την ιστορική πορεία του ως το ανατολικό τμήμα της ενιαίας ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, την ολοκλήρωσε ως ελληνική αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης. Στη διαδρομή του χρόνου τα σύνορα αυξομειώθηκαν, οι πολιτικές, διοικητικές, οικονομικές και στρατιωτικές δομές άλλαξαν και ο χαρακτήρας του διαφοροποιήθηκε. Οι αλλαγές αυτές επηρέαζαν, αναμφίβολα, τη

---

1. Σημαντικότερη προγενέστερη βιβλιογραφία:

ΛΑΜΠΡΟΣ, «Η γυνή παρά τοις Βυζαντίνοις»· BUCKLER, «Women in Byzantine Law»· DIEHL, *Figures byzantines*· ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *ΒΒΠ*, Β2· GROSDIDIERS DE MATONS, «La femme dans l'empire byzantin»· BEAUCAMP, «La situation juridique de la femme».

2. Ουσιαστικότερη συμβολή στο θέμα ήταν το τμήμα του 16ου Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου (Βιέννη 1981), το οποίο ήταν αφιερωμένο στο ρόλο της γυναίκας στη βυζαντινή κοινωνία.

θέση της γυναίκας μέσα στην κοινωνία και αυτή η ίδια η διαφοροποίηση της θέσης της, με τη σειρά της, συνιστούσε, κατά εποχές, στοιχείο της φυσιογνωμίας του.

Οι διαφορετικοί λαοί, που συνέθεταν το πληθυσμικό μωσαϊκό της αυτοκρατορίας, έφερναν μαζί τους ξεχωριστές συνήθειες και παραδόσεις, τις οποίες η ρωμαϊκή διοίκηση μόνη δεν υπήρξε επαρκής ή δεν είχε επιδιώξει να ενοποιήσει. Η πολιτισμική κληρονομιά της Ελληνίδας ή της Ρωμαίας διέφερε από εκείνη της γυναίκας της Ανατολής ή της Αιγύπτου, με αποτέλεσμα, κατά τους πρώτους τουλάχιστον αιώνες, η εικόνα της γυναικείας παρουσίας να εμφανίζεται κατά τόπους διαφορετική. Στη συνέχεια, τρεις παράγοντες χαρακτηριστικοί, η κρατική οργάνωση, η ελληνική παιδεία, που αποτέλεσε το πολιτιστικό υπόβαθρο του Βυζαντίου, και ο χριστιανισμός, που ασπάστηκαν στο σύνολό τους οι υπήκοοί του, συνέβαλαν στην ενοποίηση συνθηκών και προϋποθέσεων, δεν απάλειψαν όμως ολοκληρωτικά τις κατά τόπους και εποχές διαφορές. Έτσι, όταν προσπαθεί κανείς να καθορίσει τη θέση και το ρόλο της γυναίκας στο Βυζάντιο, προσκρούει στους παράγοντες εκείνους που δεν επιτρέπουν το σχηματισμό ενιαίας εικόνας της Βυζαντινής μέσα στο χώρο και στο χρόνο.

Στην πολυπλοκότητα του προβλήματος συντείνουν τρεις ακόμη λόγοι, όπως έχουν ήδη καταγραφεί από προγενέστερους[3]. Κατ' αρχάς η φύση των πηγών, που ο ερευνητής έχει στη διάθεσή του: η αυτοκρατορική νομοθεσία, τα κείμενα των ιστορικών και των χρονογράφων, τα αγιολογικά κείμενα είναι όλα προϊόντα ανδρικής έκφρασης. Δυστυχώς, σε όλη τη βυζαντινή γραμματεία και τουλάχιστον ως τον 11ο αιώνα, οι περιπτώσεις κειμένων που γράφτηκαν από γυναίκες σπανίζουν τόσο ώστε αναρωτιέται κανείς αν και σε ποιο βαθμό οι Βυζαντινές είχαν τη δυνατότητα και το δικαίωμα προσωπικής έκφρασης[4]. Η μελέτη τέτοιων κειμένων ή άλλων, στη συγγραφή των οποίων γυναίκες μετείχαν κατά τρόπο καθοριστικό, θα βοηθούσε να αντιληφθούμε καλύτερα τη γυναικεία νοοτροπία. Ο δεύτερος λόγος, που δυσχεραίνει τη διεξοδικότερη εξέταση του προβλήματος, είναι το μειωμένο ποσοτικά και κυρίως ειδολογικά σχετικό πηγαίο υλικό για τους μέσους αιώνες της αυτοκρατορίας σε σχέση με τους πρώτους και τους τελευταίους. Γι' αυτό, ενώ μέχρι σήμερα έχει γίνει σημαντική προσπάθεια για τη μελέτη της Βυζαντινής κατά την πρώιμη περίοδο, με τη βοήθεια κυρίως της νομοθεσίας και των αιγυπτιακών παπύρων[5], αλλά και της γυναίκας της

3. FLEDELIUS, «Woman's Position and Posibilities», 425.

4. Για τις βυζαντινές γυναίκες υμνογράφους, επιστολογράφους, συγγραφείς Βίων αγίων, που αποτελούν εκφραστές της γυναικείας νοοτροπίας, βλ. κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», 201 σημ. 80 και 202-209.

5. Στο έργο της BEAUCAMP (*Le statut de la femme*, I και *Le statut de la femme*, II), αναλύεται διεξοδικά και καθορίζεται το νομικό καθεστώς της γυναίκας σύμφωνα με το προϊουστινιάνειο και

ύστερης βυζαντινής εποχής, με βάση τις νομικές και ιστοριογραφικές πηγές καθώς και το πλούσιο αρχειακό υλικό[6], η γυναίκα των μέσων χρόνων του Βυζαντίου έχει μελετηθεί αποσπασματικά και σχεδόν πάντοτε σε σχέση με κάποιο ευρύτερο θέμα της βυζαντινής πολιτικής ή της βυζαντινής κοινωνίας. Τέλος, ο τρίτος λόγος αφορά το τμήμα εκείνο του πληθυσμού για το οποίο έχουμε πληροφορίες. Σε μία ανδροκρατούμενη κοινωνία οι συγγραφείς, όπως είναι φυσικό, αναφέρονται στις γυναίκες παρεμπιπτόντως εκτός από τις περιπτώσεις κατά τις οποίες μία γυναίκα διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην κοινωνία ή στην πολιτική. Επιπλέον, ιστορικοί, χρονογράφοι και εκκλησιαστικοί άνδρες, προερχόμενοι, οι περισσότεροι, από οικογένειες των μεγάλων αστικών κέντρων της αυτοκρατορίας, περιγράφουν στα έργα τους τις γυναίκες του περιβάλλοντός τους ή τις γυναίκες της ανώτερης κοινωνικής τάξης, με αποτέλεσμα το μεγαλύτερο τμήμα του γυναικείου πληθυσμού να μένει ασκιαγράφητο. Αντίθετα, είναι ευκολότερο να αναπλάσουμε τις μεγάλες γυναικείες μορφές του Βυζαντίου, όπως την Αθηναΐδα, την Πουλχερία, τη σύζυγο του Ιουστινιανού Θεοδώρα, την Ειρήνη την Αθηναία, τη σύζυγο του Θεοφίλου Θεοδώρα, τη Θεοφανώ, μητέρα των Βασιλείου Β΄ και Κωνσταντίνου Η΄, τη Ζωή την Πορφυρογέννητη, την Άννα Δαλασσηνή, την Άννα Κομνηνή[7] ή και άλλες[8].

Η ζωή όμως της μέσης Βυζαντινής, της γυναίκας της πόλης ή της αγροτικής κοινωνίας δεν είναι ακόμη σαφώς προσδιορισμένη. Ερωτήματα που αφορούν το ρόλο της στην οικογένεια και στην καθημερινή ζωή, τις κοινωνικές ή νομικές προϋποθέσεις που διασφάλιζαν και διείπαν την προσωπική της ζωή, το ποσοστό στο οποίο της επιτρεπόταν να ασκήσει άμεση επιρροή στις κοινωνικές και πολιτικές υποθέσεις, οι κανόνες και οι απαγορεύσεις στους οποίους υπέκειτο παραμένουν υπό εξέταση.

Για τους παραπάνω λόγους κρίθηκε σκόπιμο να επιχειρηθεί εδώ η σύνθεση της εικόνας της βυζαντινής γυναίκας, όπως αυτή παραδίδεται από τα αγιολογικά κείμενα της μεσοβυζαντινής περιόδου, πηγή στο σύνολό της αμφιλεγόμενη αλλά που στη συγκεκριμένη περίπτωση παρέχει το προσφορότερο υλικό. Και αυτό γιατί οι Βίοι κυρίως των αγίων, ανεξάρτητα από την ιστορική και λογοτεχνική αξία τους για την

το ιουστινιάνειο δίκαιο και εξετάζεται η εφαρμογή του δικαίου στην κοινωνία, όπως προκύπτει από το υλικό κυρίως των αιγυπτιακών παπύρων.

6. Laiou, «Observations on the Life and Ideology»· η Ιδια, *Gender, Society and Economic Life*· η Ιδια, *Mariage, amour et parenté*· Hill, *Imperial Women*.

7. Ο βίος και τα έργα των γυναικών αυτών περιγράφονται γλαφυρά στο έργο του Diehl, *Figures Byzantines*.

8. Nicol, *The Byzantine Lady*.

πολιτική ιστορία, «προσφέρουν πάσης φύσεως πληροφορίας, αυθεντικάς και ασφαλείς, αφορώσας έθιμα..., λαϊκάς δοξασίας, προλήψεις, ..., επαγγελματικήν απασχόλησιν, εκπαίδευσιν κατωτέραν και ανωτέραν, ..., οργάνωσιν κατοικίας, αγροτικόν βίον, θεραπείας ασθενών»[9], πληροφορίες δηλαδή ανεκτίμητης αξίας προκειμένου να διαμορφωθεί η φυσιογνωμία και ο ρόλος της γυναίκας που ζούσε μακριά από το Ιερό Παλάτιο, έξω από τον κύκλο του ενδιαφέροντος των «επίσημων» πηγών, ιστορικών και χρονογράφων. Όταν μάλιστα πρόκειται για Βίους μοναχών, ασκητών ή επισκόπων που έζησαν σε απομακρυσμένες από το κέντρο επαρχίες, τότε παρέχονται χρήσιμες ιστορικές πληροφορίες για τις συνθήκες διαβίωσης στην περιοχή, όπως και ειδήσεις για τον κοινωνικό και οικονομικό βίο[10]. Επίσης, τα αγιολογικά κείμενα, καθώς έχουν χαρακτήρα κυρίως ηθικοπλαστικό και ως εκ τούτου στοχεύουν στη δημιουργία προτύπων και στην προβολή κοινωνικών αξιών, είναι αυτονόητο ότι, αν αφαιρεθούν στερεότυπα και κοινοί τόποι, αναδεικνύουν, εκτός των άλλων, το επιθυμητό πρότυπο της Βυζαντινής, ενώ συγχρόνως αποτυπώνουν την κοινωνική πραγματικότητα.

Κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο, και ιδιαίτερα κατά την περίοδο της εικονομαχίας αλλά και μετά το τέλος της, η πληθώρα αγιολογικών κειμένων ισοσταθμίζει την έλλειψη άλλου είδους πηγών σχετικών με το θέμα, γεγονός που συνετέλεσε στην επιλογή του χρονικού πλαισίου της έρευνας (717-1081), το οποίο προσδιορίστηκε και από άλλη μία παράμετρο. Η άνοδος στο θρόνο της συρικής δυναστείας, εκτός από την αρχή της εικονομαχίας που ακολούθησε λίγα χρόνια αργότερα (726), υπήρξε και η απαρχή πλήθους μετασχηματισμών στην κοινωνική ζωή του Βυζαντίου, οι οποίες επηρεάστηκαν αλλά και προκλήθηκαν από την έκδοση της *Εκλογής* και του υπόλοιπου νομοθετικού έργου των Ισαύρων αυτοκρατόρων. Ιδιαίτερα η *Εκλογή*, που ενίσχυσε σημαντικά το θεσμό της οικογένειας, συνέτεινε στη μεταβολή του ρόλου της γυναίκας στη βυζαντινή κοινωνία. Ως καταληκτικό χρονικό όριο ορίστηκε το τέλος της μακεδονικής δυναστείας, η συνεισφορά της οποίας στη νομοθεσία του Βυζαντίου υπήρξε τεράστια, με αντίκτυπο στο θέμα που εξετάζεται. Επιπλέον, κατά τις τελευταίες δεκαετίες του ενδέκατου αιώνα εμφανίζονται και ισχυροποιούνται οι συνθήκες εκείνες, που διαμορφώνουν τα χαρακτηριστικά της υστεροβυζαντινής περιόδου, τόσο διαφορετικής από την προηγούμενη.

9. Χριστοφιλοπουλου, *Ιστορία* Α, 69.

10. Χριστοφιλοπουλου, *Ιστορία* Α, 71. Η αξία των αγιολογικών κειμένων ως ιστορικών πηγών είναι πλέον αυταπόδεικτη, γι' αυτό δεν κρίνεται αναγκαίο να αναγραφεί εδώ το σύνολο της σχετικής βιβλιογραφίας. Αναφέρονται ενδεικτικά οι μελέτες των Halkin, «L'hagiographie byzantine»· Patlagean, «Ancienne hagiographie»· Dagron, «L'hagiographie en question»· Rydén, «New Forms of Hagiography».

Στη μελέτη αναζητείται η εικόνα της γυναίκας όχι μόνο στους Βίους των αγίων γυναικών αλλά και των ανδρών. Τα στοιχεία, που οι Βίοι των ανδρών παραδίδουν, είναι περισσότερα σε όγκο και αποδίδουν καλύτερα τη γυναικεία πραγματικότητα, καθώς πολλές φορές καταγράφηκαν χωρίς η προσοχή του συγγραφέα να είναι επικεντρωμένη σε αυτά και να αποσκοπεί στην προβολή γυναικείων προτύπων, όπως συμβαίνει στους γυναικείους Βίους. Παράπλευρες ιστορίες και γεγονότα είναι γραμμένα με μεγαλύτερο αυθορμητισμό και λιγότερη επιτήδευση.

Οι αγιολογικές πηγές της περιόδου, οι περισσότερες ανώνυμων συγγραφέων, χρησιμοποιούνται με κριτικό πνεύμα, καθώς η κατά γράμμα αποδοχή όσων αναφέρουν θα οδηγούσε σε ιστορικά λάθη. Το πρότυπο των Βίων της πρώιμης περιόδου, που —συνήθως και χωρίς μεγάλη αυστηρότητα— ακολουθείται και κατά τους μεσοβυζαντινούς αιώνες, οι κοινοί τόποι και η πληθώρα αναφορών στο γράμμα και στο πνεύμα του Ευαγγελίου επισημαίνονται αλλά δεν αγνοούνται ως στοιχεία που συμβάλλουν στην εξέταση του θέματος, γιατί εκφράζουν και αποτυπώνουν το πνεύμα της εποχής κατά την οποία γράφτηκαν. Πολλοί από τους Βίους συντάχτηκαν μετά το θάνατο των αγίων. Ιδίως όταν πρόκειται για ηγουμένους μονών, μαθητές ή διάδοχοι στην ηγουμενία της μονής εξιστόρησαν τη ζωή και τα θαύματα των πνευματικών πατέρων τους, για να ενισχύσουν την πίστη των μοναχών στον ιδρυτή και να διαδώσουν τη φήμη του[11]. Επειδή η αγιοποίηση προσώπων στην ανατολική ορθόδοξη Εκκλησία κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο δεν ακολουθούσε κανονική διαδικασία[12], οι βιογράφοι στόχευαν στην ανάδειξη του ήρωά τους σε άγιο ωραιοποιώντας γεγονότα και αποσιωπώντας άλλα. Ο ασκητικός τρόπος ζωής, τα ιδιαίτερα πνευματικά χαρίσματα, η φιλανθρωπία και, τέλος, τα θαύματα και η ικανότητα πρόρρησης γεγονότων ήταν αυτά που πιστοποιούσαν τη θεία χάρη με την οποία είχε προικιστεί. Ο ιστορικός, χωρίς να αποδεχτεί τα γεγονότα, που αναφέρονται, ως πράξεις του αγίου, αντλεί από τη βιογραφία αυθεντικές πληροφορίες για την καθημερινή ζωή και την κοινωνία του χρόνου συγγραφής τους. Για το λόγο αυτό επισημαίνεται στη μελέτη, όταν ο Βίος ή το εγκώμιο είναι πολύ μεταγενέστερα του θανάτου του αγίου, και οι πληροφορίες που αντλούνται κρίνονται κατά περίπτωση.

Μεγάλο τμήμα του πηγαίου υλικού, όπως ήδη ελέχθη, αποτελούν οι Βίοι ανδρών και γυναικών που αγίασαν κατά τη διάρκεια της εικονομαχίας. Ο I. Ševčenko[13], προσδιορίζοντας το χρόνο συγγραφής, τους έχει διαχωρίσει σε Βίους *της* εικονομαχικής

11. MANGO, «Saints», 264-265.
12. MANGO, «Saints», 261.
13. ŠEVČENKO, «Hagiography».

περιόδου και σε Βίους *για* την εικονομαχική περίοδο. Η διάκριση αυτή αναγκάζει το σύγχρονο μελετητή να είναι επιφυλακτικός απέναντι στην ακρίβεια των γεγονότων, που εξαρτάται άμεσα από τις προθέσεις του συγγραφέα τους. Μεταξύ των Βίων ανιχνεύονται κείμενα που αναφέρονται σε πρόσωπα η ιστορικότητα των οποίων αμφισβητείται (Θεοκτίστη η Λεσβία, Ειρήνη Χρυσοβαλάντου). Στην περίπτωση αυτή τα σχόλια των εκδοτών των κειμένων ή ειδικές μελέτες σύγχρονων ιστορικών συμβάλλουν στον εντοπισμό παραπλανήσεων και στην αποφυγή παρανοήσεων.

Η αποτύπωση της εικόνας που παραδίδουν τα αγιολογικά κείμενα για την κοινωνική και οικονομική παρουσία της γυναίκας, η οποία επιχειρείται εδώ, εξετάζεται σε σχέση πάντοτε με τις πληροφορίες που αντλούνται από τις άλλες ιστορικές πηγές, ενώ για θέματα που αφορούν τη νομική της υπόσταση γίνεται αναφορά στο ισχύον κατά εποχή νομοθετικό πλαίσιο. Η μελέτη και ανάλυση όμως του συνόλου της σχετικής με τη γυναίκα νομοθεσίας της συγκεκριμένης περιόδου είναι αντικείμενο ιδιαίτερης έρευνας, όπως έχει ήδη γίνει για την πρώιμη εποχή. Στην παρούσα, η νομοθεσία χρησιμοποιείται ως σημείο αναφοράς και εντοπίζονται οι σύννομες ενέργειες ή οι τυχόν παραβάσεις και παραβλέψεις. Σκοπός της είναι η αποτύπωση των κοινωνικών πρακτικών που ενδεχομένως η νομοθεσία προσπαθούσε να προλάβει ή να μεταβάλει.

Με βάση τις πληροφορίες που παρέχει το εξεταζόμενο υλικό μελετάται ο ρόλος της γυναίκας στη βυζαντινή κοινωνία σε τρεις βασικούς τομείς: στην οικογένεια, στον ευρύτερο κοινωνικό περίγυρο και στην οικονομία.

Στην *οικογένεια* η γυναίκα εμφανίζεται με ενεργό ρόλο ως κόρη, αδελφή, σύζυγος και μητέρα. Έτσι, καταγράφονται οι αντιλήψεις των Βυζαντινών για την απόκτηση θηλυκού τέκνου και η προφανής επιθυμία και προσδοκία τους για τη γέννηση αρσενικού διαδόχου. Εξετάζονται οι προοπτικές που ανοίγονταν σε ένα θηλυκό νεογέννητο μέλος της οικογένειας. Σκιαγραφείται η παιδική ηλικία της Βυζαντινής, καθώς μελετώνται ο τρόπος και ο στόχος της ανατροφής της μέσα στην οικογένεια, ενώ παράλληλα αναζητούνται οι δυνατότητες ανατροφής της έξω από αυτήν.

Όσον αφορά στην έγγαμη Βυζαντινή, αναζητείται ο ρόλος της ως μητέρας και συζύγου. Διερευνάται ο ρόλος της στο θεσμό του γάμου και καθορίζονται τα βήματα που την οδηγούν σε αυτόν: η επιλογή ή όχι του έγγαμου βίου αλλά και η επιλογή του συζύγου της, η μνηστεία και οι τύποι σύστασης του γάμου της. Εξετάζονται οι δυνατότητές της να διαλύσει το γάμο και οι πιθανότητες μετά το θάνατο του συζύγου της να συνάψει δεύτερο γάμο. Στην περίπτωση της επιλογής της παραμονής στη χηρεία, εντοπίζονται οι προοπτικές και οι συνθήκες διαβίωσης της γυναίκας. Μελετάται η συμβολή της στην ανατροφή των παιδιών, η συμμετοχή στη ζωή τους, οι σχέσεις της μαζί

τους. Η εικόνα της Βυζαντινής ως συζύγου επιχειρείται να αποδοθεί με την περιγραφή των σχέσεων με το σύζυγό της (αγάπη, υποστήριξη αλλά και διαφωνίες και εξωσυζυγικές σχέσεις) και την οικογενειακή καθημερινότητα.

Τα στοιχεία τα αναφερόμενα στην ευρύτερη *κοινωνική παρουσία* της γυναίκας είναι, εξαιτίας της φύσης των πηγών, αριθμητικά λιγότερα, αφορούν όμως σε αρκετά πεδία έρευνας. Η αντίληψη των Βυζαντινών, σύμφωνα με την οποία οι έξοδοι των γυναικών από το σπίτι και η παρουσία τους σε χώρους συναναστροφών ήταν εξαιρετικά περιορισμένες, δεν επέτρεπε σε κείμενα κατεξοχήν γραμμένα για να εξάρουν αρετές των βιογραφούμενων προσώπων και να αποτελέσουν πρότυπα ζωής των χριστιανών να αναφερθούν ή να προβάλουν δραστηριότητες που έρχονταν σε αντίθεση με συνήθειες και απαιτήσεις της εποχής. Τα λιγοστά στοιχεία που υπάρχουν παρέχουν με δυσκολία τη δυνατότητα για τη σκιαγράφηση γυναικείων κοινωνικών δραστηριοτήτων. Αναζητούνται ωστόσο ο τρόπος και το επίπεδο της γυναικείας εκπαίδευσης και μόρφωσης, ενώ ανιχνεύονται στοιχεία που φωτίζουν τους όρους και τις συνθήκες διαβίωσης μίας ιδιαίτερα προβαλλόμενης στα αγιολογικά κείμενα γυναικείας κοινωνικής ομάδας, των δούλων. Στο πλαίσιο της κοινωνικής δράσης της γυναίκας εμπίπτει και η συμβολή της στο φιλανθρωπικό έργο των Βυζαντινών. Η πληθώρα των αναφερόμενων *θαυμάτων* των αγίων επιτρέπει να εντοπιστούν στοιχεία σχετικά με τη γυναικεία καθημερινότητα αλλά, κυρίως, με τα προβλήματα των γυναικών και με τον τρόπο που αυτά αντιμετωπίζονταν, είτε αφορούσαν στη σωματική και ψυχική υγεία τους είτε στις καθορισμένες κοινωνικές και ιδεολογικές πρακτικές. Ως προς τη συμμετοχή των γυναικών σε ευρύτερες κοινωνικές δραστηριότητες, στις πηγές εντοπίζονται να μετέχουν σε θρησκευτικές τελετές και εορτασμούς, να συναναστρέφονται πρόσωπα που αγίασαν ή να προστρέχουν στη βοήθειά τους, ενώ σπάνια συναντώνται σε πολιτικά γεγονότα. Επίσης, σε εποχές θρησκευτικών αντιπαλοτήτων (εικονομαχία, μοιχική έριδα) συμβάλλουν ενεργά στον αγώνα της ορθοδοξίας.

Στην *οικονομική ζωή* της αυτοκρατορίας η συνεισφορά των γυναικών είναι δυσδιάκριτη στα αγιολογικά κείμενα αλλά και ευρύτερα στις μεσοβυζαντινές πηγές. Καθώς οι κοινωνικές δομές, οι αντιλήψεις και η δυνατότητα μόρφωσης των κοριτσιών εμπόδιζαν την ελεύθερη άσκηση επαγγελμάτων, η Βυζαντινή στον επαγγελματικό στίβο, και σε σχέση πάντα με το είδος των πηγών, παραμένει στη σκιά. Γίνεται προσπάθεια να εντοπιστεί στην αγροτική και αστική οικονομία και καταγράφονται τα στοιχεία εκείνα που αφορούν στην απόκτηση και διάθεση των περιουσιακών στοιχείων της.

Δύο τομείς της κοινωνικής γυναικείας παρουσίας, όπως αυτοί αποτυπώνονται στα αγιολογικά κείμενα, δεν αποτελούν θεματικές της έρευνας.

Ο ένας αφορά στο ρόλο ή στη συμμετοχή της γυναίκας στο *πολιτικό γίγνεσθαι* της αυτοκρατορίας, καθώς το είδος των μελετώμενων πηγών δεν παρέχει σημαντικές πληροφορίες. Πολλά από τα κείμενα αυτά αναφέρονται σε πρόσωπα που δρούσαν σε περιοχές μακριά από την πρωτεύουσα και το κέντρο άσκησης της εξουσίας και επομένως δεν αποτελούν μαρτυρίες για τα εκεί τεκταινόμενα. Εξαιρούνται οι μεγάλοι, ιστορικής σημασίας Βίοι, οι οποίοι αναφέρονται σε πρόσωπα και γεγονότα που έχουν άμεση σχέση με το Ιερό Παλάτιο, καθώς και οι Βίοι αγίων πατριαρχών ή ηγουμένων μοναστηριών, η δράση των οποίων συνέπεσε με την παράλληλη δράση μιας ισχυρής γυναικείας αυτοκρατορικής μορφής, όπως, για παράδειγμα, ο Βίος του πατριάρχη Ευθυμίου. Ο ρόλος ωστόσο των γυναικών αυτών, που άσκησαν πολιτική εξουσία, έχει ήδη καταγραφεί τόσο σε έργα που αναφέρονται στις γενικότερες πολιτικές εξελίξεις του κράτους όσο και σε ειδικές μελέτες αφιερωμένες σε αυτές[14].

Ο δεύτερος τομέας αφορά στην παρουσία των γυναικών μοναχών. Οι πηγές που εξετάζονται προσφέρουν ποικίλα στοιχεία για το γυναικείο μοναχισμό, το θέμα όμως δεν είναι δυνατό να αναλυθεί σε μία ιστορική μελέτη, που ασχολείται γενικότερα με τη γυναικεία κοινωνική παρουσία, καθώς άπτεται θεμάτων κανονικού δικαίου και θεολογικού προβληματισμού και είναι πρόσφορο αντικείμενο ιδιαίτερης έρευνας.

Τα αγιολογικά κείμενα, που απευθύνονταν σε ένα ευρύτερο κοινό και για χρόνια αποτελούσαν το μοναδικό σχεδόν, όχι αυστηρά εκκλησιαστικό, ανάγνωσμα ή ακρόαμα της πλειοψηφίας των Βυζαντινών, παρείχαν εξαιρετική ευκαιρία στους συγγραφείς τους να καταγράψουν εκεί απόψεις και ιδεολογία. Σκοπός τους ήταν όχι μόνο η αποτύπωση, η διάχυση και η διαιώνισή τους αλλά και ο διδακτικός και διαπλαστικός ρόλος τον οποίο ήταν δυνατό να διαδραματίσουν τα κείμενα αυτά. Αποτέλεσμα αυτού του γεγονότος είναι ότι οι αγιολογικές πηγές προσφέρουν σημαντική βοήθεια στην προσπάθεια ανασύνθεσης των κατά εποχές κρατουσών αντιλήψεων σχετικά με το ρόλο της γυναίκας, το χαρακτήρα, τις αρετές και τη γενικότερη θέση της στην κοινωνία.

---

14. Βλ. τα σχετικά πρόσφατα έργα της HERRIN, *Women in Purple*, και της GARLAND, *Byzantine Empresses*.

ΜΕΡΟΣ Α΄

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ

Ι. Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΣΤΗΝ ΠΑΤΡΙΚΗ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ

Α. Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΚΟΡΗΣ ΣΤΟΥΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥΣ

"Ἄπιθι χαίρουσα, γύναι· υἱὸν γὰρ ἔχεις"
Βίος Στεφάνου του Νέου, 93, κεφ. 4

1. Το παιδί στη βυζαντινή οικογένεια

Ο ΣΩΣΤΟΣ ΚΑΙ ΟΛΟΚΛΗΡΩΜΕΝΟΣ ΓΑΜΟΣ στη σκέψη των Βυζαντινών, εκτός από την αρμονική και σύμφωνη με τα χριστιανικά παραγγέλματα συμβίωση των συζύγων, απαιτούσε και την τεκνοποιία. Τα παιδιά θα συμπλήρωναν την οικογενειακή ευτυχία, θα αποτελούσαν το στήριγμα των γονέων και θα εξασφάλιζαν τη συνέχεια της οικογένειας. *Τὸ ἄρσεν καὶ τὸ θῆλυ συναρμόζων ἐξ ἀρχῆς ὁ Πλάστης πρὸς τὸν ἐκεῖθεν πληθυσμὸν ἀφορῶν διετίθει τὴν συναρμοστίαν, καὶ μὴν καὶ τῇ φύσει* επισήμανε ο Λέων Ϛ΄, όταν, επιθυμώντας να εξασφαλίσει την ολοκλήρωση του γάμου, απαγόρευσε στους ευνούχους να παντρεύονται[1]. Σύμφωνα με τον αυτοκράτορα, ένας παρόμοιος γάμος —παρόλο που οι ευνούχοι, ή τουλάχιστον ορισμένοι από αυτούς, είναι γνωστό ότι ήταν σε θέση να έχουν ολοκληρωμένη σεξουαλική επαφή[2]— ήταν ενάντια στη φύση, εφόσον απέκλειε για τη γυναίκα την προοπτική της δικής της ολοκλήρωσης, καθώς της στερούσε τη γονιμότητα[3]. Η δυνατότητα, επίσης, που παρεχόταν στη γυναίκα από τη νομοθεσία[4], να χωρίσει το σύζυγό της μετά από τρία χρόνια αδυναμίας να επιτελέσει τα συζυγικά του καθήκοντα, αποσκοπούσε όχι στη διαφύλαξη ή προστασία της γυναίκας από ένα «μη γάμο» αλλά στη λύση μιας έγγαμης συμβίωσης η οποία δεν ήταν δυνατό να αποδώσει τους καρπούς της.

Η ατεκνία στη βυζαντινή κοινωνία ισοδυναμούσε με αποτυχία του γάμου. Η οικογένεια, εκτός από τη συνέχεια, στερείτο μέλη της οικονομικής παραγωγικής μονάδας την οποία συνιστούσε. Χωρίς να υπονοούνται οι διαστάσεις αυτές και οι οικονο-

1. Noailles - Dain, Νεαρά 98, 321-327.

2. Βλ. σχετικά με την ανικανότητα ή μη των ευνούχων, Παπαγιαννη, «Οι κληρικοί των γυναικείων μονών», 87-91.

3. Βλ. και Fledelius, «Woman's Position and Possibilities», 426-427.

4. *Εκλογή* 2.9.3· *Πρόχειρος Νόμος* 11.2.

μικές επιπτώσεις στην οικογένεια από την έλλειψη παιδιών, στα αγιολογικά κείμενα η ατεκνία αντιμετωπιζόταν ως συμφορά και η τεκνοποίηση ζεύγους, που επί μακρόν είχε μείνει άτεκνο, κατείχε εξέχουσα θέση μεταξύ των θαυμάτων οσίων και αγίων της εποχής. Από τους Βίους της περιόδου που εξετάζεται σταχυολογούνται αρκετές περιπτώσεις τέτοιων θαυματουργών επεμβάσεων.

Κατά τη διάρκεια της εικονομαχίας, ένας στρατιώτης –μεταμφιεσμένος ώστε να μην αποκαλύπτεται η ιδιότητά του[5]– απευθύνθηκε με τη γυναίκα του στην αγία Ανθούσα (8ος αι.), καθώς επιθυμούσαν παιδί[6]. Άνδρας, *τῶν εὐγενῶν καὶ περιφανῶν*, πέτυχε, με την επάλειψη της γυναίκας του με λάδι από τον τάφο του πατριάρχη Ιγνατίου († 877), τη λύση της ατεκνίας της, με αποτέλεσμα την απόκτηση πολλών παιδιών[7]. Η Μαρία, σύζυγος πρωτοσπαθαρίου, χωρίς να γνωρίζει ότι ήταν ήδη έγκυος, παρακάλεσε τον όσιο Ευάρεστο († 897) να μεσολαβήσει στο Θεό ώστε *τῇ ἀκάρπῳ ταύτης νηδύϊ δοῦναι καρπόν*[8]. Όταν όμως εξέφρασε την επιθυμία *πολύπαις χρηματίσαι, τὸ διαφέρον καὶ ὑπερβάλλον τῆς οὐσίας προτεινομένη*, ο όσιος δεν συγκατένευσε αλλά της πρότεινε να χαρίσει την περιουσία σε όσους είχαν ανάγκη[9]. Από τα θαύματα του οσίου Βλασίου του Αμορίου († 911-912) πληροφορούμαστε ότι ο *πρῶτος τῶν Ῥωμαίων κατέχων τοὺς οἴακας*[10] ήταν άτεκνος. Μαζί με τη γυναίκα του παρακάλεσαν τον άγιο να τους βοηθήσει να αποκτήσουν παιδί, *εἰς ἀνάστασιν σπέρματος καὶ εἰς κληρονομίαν τῆς ἑαυτῶν ὑποστάσεως*[11], και αυτός, εκτιμώντας τον ενάρετο βίο τους, προέβλεψε ότι θα αποκτούσαν γιο. Ο μετασχηματισμός στείρων γυναικών σε μητέρες αποτέλεσε αντικείμενο των θαυμάτων της οσίας Ευφροσύνης († 921-923)[12], όπως και του οσίου Νικήτα από τη Θήβα (11ος αι.)[13]. Στην Ευφροσύνη απευθύνθηκε ακόμη και

5. Ο στρατιώτης μάλιστα δήλωσε την πρόθεσή του να κάνει δωρεά στη μονή, αν ικανοποιείτο η επιθυμία του. Η παρουσία ενός στρατιώτη σε μοναστήρι, στην περίοδο της εικονομαχίας και ιδιαίτερα την εποχή των πλέον σκληρών διώξεων των μοναχών επί Κωνσταντίνου Ε΄, αποτελεί αξιοσημείωτο γεγονός· βλ. και MANGO, «St. Anthusa of Mantineon», 402-403.

6. *Βίος Ανθούσας Μαντινείου*, στ. 851-852.

7. *Βίος Ιγνατίου πατριάρχη*, στ. 561.

8. *Βίος Ευαρέστου*, 319, κεφ. 39.

9. *Βίος Ευαρέστου*, 319, κεφ. 40.

10. Ο KAZDHAN, «Hagiography and Sex», 133, σωστά σημειώνει ότι πρόκειται για κάποιον υψηλά ιστάμενο («a high-ranking Roman») και όχι για τον αυτοκράτορα. Η φράση *εἰς κληρονομίαν τῆς αὐτῶν ὑποστάσεως* μαρτυρεί ότι πρόκειται για κοινό θνητό.

11. *Βίος Βλασίου Αμορίου*, 665.

12. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 875, κεφ. 37· πρβλ. *Εγκώμιο Ευφροσύνης της Νέας*, 64, κεφ. 10.

13. *Βίος Νικήτα Θηβών*, 273, κεφ. 7.

ο αυτοκράτορας Λέων Ϛ΄ και ζήτησε τη μεσολάβησή της[14], αφού, παρά τους τρεις γάμους του, παρέμενε ακόμη χωρίς διάδοχο[15]. Στον όσιο Χριστόφορο (10ος αι.) προσέτρεξαν ένας ιλλούστριος από το Ρυσιάνο με τη σύζυγό του, παρακαλώντας τον να βοηθήσει ώστε να αποκτήσουν παιδί, *ἐπειδὴ στεῖρα ἦν ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔτικτεν*. Με την ευλογία του απέκτησαν πολλά και το πρώτο ήταν αγόρι[16].

Η γέννηση των ίδιων των αγίων ήταν τις περισσότερες φορές αποτέλεσμα θείας παρέμβασης στο πρόβλημα της ατεκνίας ενάρετων και ευσεβών γονέων. Ενδεικτικά αναφέρεται η Άννα, μητέρα του οσίου Πέτρου της Ατρώας († 837), η οποία *ἄτεκνος διετέλει* και ικέτευε τον Κύριο για ένα παιδί[17]. Είχε, μάλιστα, την πρόθεση, όπως η συνονόματή της, η αγία Άννα μητέρα της Θεοτόκου, να αφιερώσει το παιδί που θα γεννιόταν στο Θεό. Η μητέρα του μοναχού Νικολάου († 1054;), επίσης Άννα, μαζί με το σύζυγό της ζητούσαν την παρέμβαση της Παναγίας για τον ίδιο λόγο[18]. Είναι προφανής ο σημειολογικός χαρακτήρας του ονόματος των μητέρων των αγίων. Και οι γονείς του Μιχαήλ Μαλεΐνου († 961) *πλεῖστον χρόνον ἀλλήλοις συνεζηκότες πάντα σχεδὸν τὸν βίον διήνυον ἄπαιδες* και η μητέρα του Αναστασώ, με τη βοήθεια της Παναγίας, *πολύτεκνος ἅμα καὶ καλλίτεκνος ἀπεδείκνυτο*[19].

Η γέννηση όμως κοριτσιού δεν επιβράβευε ενάρετους γονείς που ταλαιπωρούνταν για χρόνια από ατεκνία, παρά μόνο όταν επρόκειτο για τη γέννηση των αγίων γυναικών[20]. Οι γονείς της οσίας Θεοδώρας, συζύγου του καίσαρα Χριστοφόρου, γιου του Κωνσταντίνου Ε΄[21], ήταν άτεκνοι. Οι προσευχές της μητέρας της, Θεοδώρας, απέ-

14. *Εγκώμιο Ευφροσύνης της Νέας*, 64, κεφ. 10.

15. Από τον πρώτο γάμο του με τη Θεοφανώ είχε αποκτήσει την Ευδοκία, η οποία πέθανε το 896, ενώ η τρίτη σύζυγός του, Ευδοκία Βαϊανή, πέθανε (12 Απριλίου 901) κατά τον τοκετό του γιου τους μαζί με το νεογνό (βλ. Ζακυθηνός, *Βυζαντινή Ιστορία*, 343-344).

16. *Βίος Χριστοφόρου και Μακαρίου*, 393, κεφ. 16.

17. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 69, κεφ. 2.

18. *Εγκώμιο Νικολάου της Ωραίας Πηγής*, 37. Οι γονείς του Νικολάου, εκτός από τις ικεσίες στην Παναγία, διένειμαν τμήμα της περιουσίας τους στους φτωχούς και ελευθέρωσαν αρκετούς από τους δούλους τους.

19. *Βίος Μιχαήλ Μαλεΐνου*, 9-10, κεφ. 4.

20. Ενδιαφέρουσα είναι η σχετική άποψη που διατυπώνεται στο *Βίο Γεωργίου Αμάστριδος* (11, κεφ. 6) και αναφέρεται στη γέννηση του αγίου από τη στείρα μητέρα του: *τῶν δὲ ἐκ στείρας οὐδεὶς ὅστις οὐκ ὀνομαστὸς ἐχρημάτισε. τί τοῦτο; ὅτι ἐκ στείρας; οὐδαμῶς. ἀλλ' ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως, ἐπὰν τοιοῦτον εἰς τὸν κόσμον εὐδοκήσῃ φανῆναι ἄνθρωπον, τοῖς τῆς στειρώσεως δεσμοῖς παρεισφέρει τὴν αἴτησιν, ὡς ἂν δι' εὐχῆς τὸ δῶρον, καὶ μὴ ὡς ἔτυχεν, ἐπιγένηται.*

21. Στο *Synaxarium* (354, κεφ. 4) αναφέρεται η Θεοδώρα ως σύζυγος του Χριστοφόρου, γιου του Λέοντος Γ΄, ενώ είναι γνωστό ότι παιδιά του Λέοντος ήταν ο Κωνσταντίνος και η Άννα· ο Χρι-

δωσαν τη γέννηση της αγίας[22]. Και οι γονείς της αγίας Θεοφανούς († 893[23]), Κωνσταντίνος και Άννα, *ἤσχαλλον... καὶ ἐποτνιῶντο, παιδὸς αὐτοῖς μὴ ὑπάρχοντος.* Παρακαλούσαν την Παναγία με δεήσεις και λιτανείες, ώστε να αποκτήσουν παιδί *εἰς γένους διαδοχὴν καὶ εἰς βίου συγκλήρωσιν*[24]. Οι ευσεβείς και φιλόθεοι γονείς της οσίας Ευφροσύνης (10ος αι.)[25], ύστερα από χρόνια έγγαμης συμβίωσης, *ἠθύμουν, ἐδυσφόρουν καὶ ἤσχαλλον* γιατί δεν είχαν αποκτήσει παιδί, γνήσιο κληρονόμο τους. Οι προσευχές στο Θεό και στη Θεομήτορα ανταμείφθηκαν με τη γέννηση της οσίας, την οποία *Εὐφροσύνην κατωνόμασαν οἱ γεννήτορες ὡς εὐφροσύνης καὶ μόνης ἀπὸ θέας πληρῶσαν καὶ λύπην πᾶσαν ἀποδιώκουσαν*[26]. Τους γονείς της αγίας Θωμαΐδος (10ος αι.), Μιχαήλ και Καλή, παρά την τέλεια μεταξύ τους συζυγική σχέση[27], *ὁ τῆς ἀπαιδίας ἐλύπει δεσμός*[28]. Και εφόσον ο γάμος δεν είχε γίνει *σωματικῆς ἡδονῆς ἕνεκα* αλλά με σκοπό την απόκτηση παιδιών, ήταν δικαιολογημένη η απόγνωσή τους. Εκτενώς αναφέρονται στο Βίο της αγίας οι παρακλήσεις, οι ικεσίες, νηστείες και προσευχές με τις οποίες απευθύνονταν οι γονείς της στο Θεό, μέχρις ότου η Παναγία εμφανίστηκε στον ύπνο της Καλής προλέγοντας τη γέννηση της κόρης τους[29]. Πράγματι, ύστερα από λίγο χρόνο η Καλή συνέλαβε και γέννησε κόρη. Ο βιογράφος όμως αισθάνθηκε την ανάγκη να σημειώσει, ότι το παιδί που *ἐξ ἐπαγγελίας* γεννήθηκε ήταν *τὴν μὲν φύσιν θῆλυ, τὴν δ' ἀρετὴν καὶ τὴν ἄσκησιν πολλῷ τῶν ἀρρένων ἀρρενικώτερον*[30], καθώς ένας γιος θα ήταν η καλύτερη ανταμοιβή του Μιχαήλ και της Καλής για όσα υπέφεραν κατά τα χρόνια της ατεκνίας τους. Φαίνεται σαν να παρηγορεί τους γονείς για τη γέννηση κόρης και όχι γιου, ενθαρρύνει όμως τον αναγνώστη-ακροατή λέγο-

---

στόφορος ήταν ένας από τους πέντε γιους του Κωνσταντίνου Ε΄, τον οποίο πράγματι ο πατέρας του είχε αναγορεύσει καίσαρα· ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 443-444· βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία* Β1, 130.

22. *Βίος οσίας Θεοδώρας*, 354, κεφ. 4.

23. Για το χρόνο θανάτου της αγίας Θεοφανούς, βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία* Β2, 49, σημ. 2 (10 Νοεμβρίου 893). Ο JENKINS, «The Chronological Accuracy», 104, θεωρεί ως ημερομηνία θανάτου της την 10η Νοεμβρίου του 897, ενώ η KARLIN-HAYTER, «La mort de Théophano», τοποθετεί το γεγονός το 895 ή 896.

24. *Βίος Θεοφανούς*, 2, κεφ. 2.

25. *Εγκώμιο Ευφροσύνης της Νέας*, 57, κεφ. 1.

26. *Εγκώμιο Ευφροσύνης της Νέας*, 57, κεφ. 2.

27. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 234, κεφ. 3.

28. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 234, κεφ. 4· *Βίος Θωμαΐδος* Β, 191-192, κεφ. 2. Πρβλ. *Εγκώμιο Θωμαΐδος*, 242, κεφ. 2.

29. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 235, κεφ. 5.

30. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 235, κεφ. 5· *Βίος Θωμαΐδος* Β, 193, κεφ. 2: *Εἰ δὲ καὶ θῆλυ τὴν φύσιν ἔσται, ἀλλ' οὐ τὴν κατ' ἀρετὴν στερρότητά τε καὶ γενναιότητα.*

ντας, πως η μέλλουσα αγία θα ξεπερνούσε σε χαρίσματα, ευσέβεια και δύναμη του χαρακτήρα τη γυναικεία «ασθένεια».

Στις παραπάνω περιπτώσεις, παρόλο που συχνά οι γυναίκες στην απόγνωσή τους είχαν κοντά τους συζύγους τους και μαζί απευθύνονταν στο Θεό προκειμένου να απαλλαγούν από το βάσανο, η ατεκνία βάρυνε αποκλειστικά τη γυναίκα. Η αντίληψη αυτή είναι αυτονόητη για τις ιατρικές γνώσεις και τα κοινωνικά δεδομένα της εποχής. Σπάνια είναι η περίπτωση του Θεοφάνη της Σιγριανής, όταν κατηγορήθηκε από τον πεθερό του στον αυτοκράτορα Λέοντα Δ΄, ότι ο γάμος με την κόρη του παρέμενε άκαρπος[31]. Σημειώνεται πάντως ότι οι σύζυγοι ήταν εκείνοι, που τις περισσότερες φορές προσέτρεχαν στους αγίους, ενώ τα περιστατικά κατά τα οποία η γυναίκα έφερε μόνη το βάρος της ατεκνίας και απευθυνόταν στο Θεό είναι περιορισμένα, όπως στις περιπτώσεις του οσίου Πέτρου της Ατρώας και της οσίας Θεοδώρας.

2. Η απόκτηση θυγατέρας

Η συνήθης ανταμοιβή των ευσεβών και πιστών γονέων, όταν μόνη η μητέρα ή μαζί με το σύζυγό της επικαλούνταν τη βοήθεια του Θεού και της Παναγίας για την απόκτηση διαδόχου, ήταν η γέννηση ενός γιου. Οι εξαιρέσεις, οι περιπτώσεις δηλαδή που το παιδί ήταν κόρη, αφορούν, όπως αναφέρθηκε, στις γεννήσεις μελλοντικών αγίων γυναικών. Τις περισσότερες φορές μάλιστα είτε από τη στιγμή της γέννησής τους είτε πριν από αυτήν είτε, τέλος, σε πολύ μικρή ηλικία η εμφάνιση ιδιαίτερων στοιχείων, που προδιέγραφαν το μέλλον τους, ερχόταν να αντισταθμίσει το ενδεχόμενο παράπονο των γονέων που δεν απέκτησαν αρσενικό παιδί. Ιδιαίτερα, στην περίπτωση της Θεοφανούς υπήρξε η πρόρρηση του αγγέλου προς τους γονείς: *ἀμὴν εὐαγγελίζομαι ὑμῖν, ὅτι θυγάτριον τέξετε καὶ δι᾽ αὐτοῦ μεγάλη ὑμᾶς διαδέξεται δόξα*[32]. Η φράση έρχεται σε αντίθεση με την κρατούσα αντίληψη των Βυζαντινών, σύμφωνα με την οποία η απόκτηση κοριτσιού δεν αντιμετωπιζόταν θετικά· έφταναν στο σημείο να θεω-

31. *Βίος Θεοφάνους* (De Boor A), 7: *Δυστυχῶ, βασιλεῦ, ἐπὶ τῷ ἀπράγμονι γαμβρῷ μου· ...καὶ οὐδὲ τέκνου ἡ ἐλεεινή μου θυγάτηρ ἀξιοῦται γονῆς· οἶμαι δὲ διὰ τὸ κατὰ πάντα ταλαίπωρον καὶ ἀπράγμονα εἶναι, ὃν κακῶς ἐγνώρισεν.* Δεν αναφέρεται βέβαια ο πεθερός του Θεοφάνη σε ιατρικούς λόγους που βαρύνουν τον άνδρα για τη στειρότητα του ζεύγους. Βρίσκει απλώς αφορμή να κατηγορήσει το γαμπρό του και ο βιογράφος ευκαιρία να δείξει την επίπτωση που είχε για τον ήρωά του η απόφαση για αγνότητα.

32. *Βίος Θεοφανούς*, 2, κεφ. 3.

ρούν τους εαυτούς τους δυστυχείς, όταν ένα τουλάχιστον αγόρι δεν συγκαταλεγόταν μεταξύ των παιδιών τους, όπως αποδεικνύεται από τα παρακάτω περιστατικά.

Οι γονείς του Στεφάνου του Νέου († 767) *δύο θυγατέρων τὸ κατ' ἀρχὰς γεγονότες πατέρες, ἄρρενος ἠμοίρουν παιδός, καὶ τὸ ἀτύχημα οὐ μικρὸν ἐδόκει τοῖς φιλοθέοις*[33]. Και ο Συμεών Μεταφραστής, το 10ο αιώνα, αποτυπώνει στη συνέχεια του κειμένου του την τότε ισχύουσα αντίληψη των Βυζαντινών για την περίπτωση: *Ἴσασι τοῦτο πάντως ὅσοι παίδων πατέρες ὤφθησαν· σχεδὸν γὰρ οὐδέν τι ἔλαττον τοῦ ἀτέκνους εἶναι, λυπεῖ τὸ τίκτον τὰς ἄρρενος γονῆς ἀπορεῖν*[34]. Η προσθήκη αυτή κρίθηκε απαραίτητη από το Συμεών, που θέλησε να επισημάνει το μέγεθος του προβλήματος. Η γέννηση του αγίου γέμισε χαρά τους γονείς, ιδίως τη μητέρα του, η οποία στην Παναγία των Βλαχερνών ευχαρίστησε τη Θεομήτορα συμπληρώνοντας με τα λόγια της την παραπάνω αντίληψη: '*Χαίροις, πάναγνε, ἡ τῆς ἀῤῥενοτόκου μου παιδοποιίας τὴν στείρωσιν λύσασα. Χαίροις, πανάχραντε, ἡ τὴν ἐμὴν ἀθυμίαν μεταστρέψασα εἰς χαράν...*'[35]. Ο Βίος του Μιχαήλ Συγκέλλου († 846) μας πληροφορεί ότι οι γονείς του, αν και είχαν πολλά κορίτσια, συνέκριναν τους εαυτούς τους με τους δυστυχούντες άτεκνους γονείς γιατί δεν είχαν αρσενικό παιδί[36]. Η μητέρα του αγίου προσευχόταν νυχθημερόν παρακαλώντας για ένα γιο[37]. Οι γονείς του Θεοδώρου Εδέσσης (9ος αι.) ζητούσαν επίμονα άρρενα απόγονο μετά τη γέννηση της κόρης τους[38]. Μεταξύ των ευεργετηθέντων από τον όσιο Ευάρεστο συγκαταλέγεται ο συγκλητικός Μιχαήλ. Δυστυχής, καθώς η γυναίκα του γεννούσε μόνο κορίτσια, προσέφυγε ο ίδιος στον όσιο ζητώντας αρσενικό παιδί[39]. Από τον ίδιο όσιο ευλογήθηκαν ο σκυτοτόμος, *πεδί-*

33. *Βίος Στεφάνου του Νέου* (IADEVAIA), 68. Πρβλ. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 92, κεφ. 4: *Θεωρήσασα δὲ ἡ τούτων πανευσεβὴς μήτηρ λοιπὸν τὸν χρόνον προσρέοντα καὶ τὰ γυναικῶν πρὸς στείρωσιν αὐτῆς ἐγγίζοντα, ἤσχαλλεν καὶ ἐδυσφόρει παιδίον ἄρρεν οὐκ ἔχουσα.* Το πρόβλημα αναφέρεται κυρίως στη μητέρα.

34. *Βίος Στεφάνου του Νέου* (IADEVAIA), 68-69. Η επιθυμία της μητέρας να αποκτήσει γιο ήταν πολύ μεγάλη και εμφανίζεται πάλι στο Βίο, κατά το γνωστό μοτίβο, αποφασισμένη να αφιερώσει το παιδί που θα γεννήσει στο Θεό: *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 92, κεφ. 4.

35. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 95, κεφ. 6.

36. *Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου* A, 227: *οἱ δὲ γεννήτορες αὐτοῦ πολύπαιδες μὲν ὑπῆρχον, οὐκ ἐτίκτετο δὲ αὐτοῖς παιδίον ἄρρεν, καὶ οὐ μικρὸν ἠθύμουν περὶ τούτου· Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου* B, 262: *ὅτι γὰρ μὴ καὶ γονῆς παιδὸς ηὐμοίρησαν ἄρρενος, τοῖς σφόδρα δυστυχοῦσιν ἑαυτοὺς συνέκρινον, ἐφλέγοντό τε τὴν καρδίαν καὶ οὐδὲν τῶν στειρευόντων ἄμεινον διέκειντο.*

37. Σύμφωνα με το Βίο (A), 227, μόνη η μητέρα προσέτρεχε στους ναούς παρακαλώντας το Θεό, ενώ ο Βίος (B), 262, αναφέρει ως κοινή την καταφυγή των γονέων.

38. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 3, κεφ. 2-3.

39. *Βίος Ευαρέστου*, 317, κεφ. 33: *ὅτι τὰ τικτόμενα αὐτῷ τῆς γυναικείας ἐλάγχανε φύσεως, ἐπὶ τῇ παιδοποιΐᾳ ἐδυσχαίραινε ταύτῃ· ἄρρενος δὲ παιδὸς ὀρεγόμενος τῷ ἁγίῳ προστρέχει.*

λων ραφεύς, Δημήτριος και η γυναίκα του να αποκτήσουν παιδί και αυτό να είναι αγόρι, αφού είχαν ήδη χάσει τέσσερα παιδιά[40]. Οι γονείς του πατριάρχη Αντωνίου Καυλέα († 909 ή 898) επιθυμούσαν, για την ολοκλήρωση του γάμου τους, ένα γιο για το επισφράγισμα της ευτυχίας τους[41]. Ο Νείλος ο Νέος († 1004) ήταν δώρο του Θεού στους γονείς του, που επιθυμούσαν γιο μετά τη γέννηση κόρης[42].

Η επιθυμία για την απόκτηση αρσενικού διαδόχου ήταν ακόμη μεγαλύτερη, όπως ήταν φυσικό, στην αυτοκρατορική οικογένεια. Η σταδιακή αποδοχή και εδραίωση της κληρονομικής διαδοχής στο Βυζάντιο καθιστούσε τη γέννηση γιου περισσότερο επιτακτική. Ο ίδιος ο Λέων ς´ περιγράφει αυτή την αγωνία στην Ευφροσύνη τη Νέα: "*᾿Εμέ, φησίν, ἔρως ἐξέτι πολλοῦ κατέσχε παῖδα λιπεῖν τῆς τε φύσεως παραμύθιον καὶ τρόπον ἄλλον τῆς βασιλείας διάδοχον· ἀλλ᾿ εἰ μὲν ἐσπουδάσθη σοι μήτηρ γενέσθαι παιδός, ἔγνως ἄν, ὅσον τὸ φίλτρον, ὡς μάτην ἂν εἴη τὸν βίον διηνυκὼς ἀνὴρ γῆμας καὶ μὴ παῖδας καταλιπών· εἰ δὲ καὶ βασιλεὺς ὁ ἀνὴρ εἴη, μὴ πατὴρ ἀκούσας παιδός, ἀβίωτος μὲν ὁ βίος αὐτῷ, ἡ δέ γε ἀρχὴ δουλείας ἁπάσης χείρων, καὶ τὸ σπουδαζόμενον αὐτοῦ ὑπὲρ μηδενός...*"[43]. Η σύζυγος του Κωνσταντίνου Ζ´ Πορφυρογεννήτου, Ελένη, κάλεσε στο παλάτι το Βασίλειο το Νέο († 944 ή 952) και *ἐδυσώπει οὖν αὐτὸν ἡ θεοφιλεστάτη αὐγούστα παρακαλέσαι τὸν Θεὸν ὅπως δοθῇ αὐτῇ ἄρρεν τέκνον, ἐπειδὴ τὰ προγεγενημένα αὐτῆς τέκνα θήλεα ἐχρημάτιζον*. Ο άγιος προφήτευσε τη γέννηση ενός ακόμη κοριτσιού και στη συνέχεια τη γέννηση του διαδόχου, Ρωμανού Β´[44].

Εναργέστατα αποτυπώνεται η αντίληψη των Βυζαντινών για την απόκτηση κοριτσιού και στην περίπτωση του χρονογράφου Θεοφάνη της Σιγριανής. Ο Θεοφάνης, αν και είχε επιλέξει να ακολουθήσει το μοναχικό βίο, εξαναγκάστηκε να παντρευτεί την κόρη του πατρικίου Λέοντος, εικονομάχου και ομοτράπεζου του αυτοκράτορα Λέοντος Δ´. Την πρώτη νύχτα του γάμου απευθύνθηκε στη γυναίκα του εξηγώντας τις αντιλήψεις και την πρόθεσή του, προτείνοντας όμως μια σύντομη συνεύρεση, η οποία θα ολοκλήρωνε τυπικά το γάμο και θα αποστόμωνε τον πατέρα της. Η απάντηση της συζύγου του ήταν απρόσμενη. Πρόθυμα στάθηκε αρωγός στην προσπάθειά του, επισημαίνοντας μάλιστα, ότι και αυτή η μοναδική συνεύρεση ήταν δυνα-

---

40. *Βίος Ευαρέστου*, 317, κεφ. 34.

41. *Βίος Αντωνίου Καυλέα*, 24, κεφ. 4: *καὶ ἦν ἄρα συζυγία σεμνὴ καὶ αἰδέσιμος τοῖς ὁρῶσι...· καὶ οὕτω τούτοις βιοῦσι καὶ ἄρρενος ἐπιθυμοῦσι γονῆς ὁ ἱερὸς γεννᾶται ᾿Αντώνιος.*

42. *Βίος Νείλου του Νέου*, 48, κεφ. 2.

43. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 869, κεφ. 22. Βλ. και παραπάνω, σελ. 28-29.

44. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VIL.), 302.

τό να είχε ως δυσάρεστο επακόλουθο την απόκτηση ενός παιδιού, το οποίο θα ήταν *πρόσκομμα* στην επιθυμία τους να ακολουθήσουν το μοναχικό βίο. Και αν μεν το παιδί ήταν αγόρι, το πρόβλημα θα ήταν μικρό· αν όμως ήταν κόρη, το κακό θα ήταν διπλό, εφόσον θα έπρεπε επί χρόνια να τη φροντίζουν και να περιμένουν ως ότου την παντρέψουν[45].

Μαζί με το κορίτσι λοιπόν γεννιόταν και η υποχρέωση ιδιαίτερης φροντίδας εκ μέρους των γονέων αλλά και η υποχρέωση να το παντρέψουν και, επομένως, να το προικίσουν. Επιπλέον, το όνομα της οικογένειας δεν θα διαιωνιζόταν, αφού μόλις μετά τον 11ο αιώνα εμφανίστηκε το φαινόμενο στην αριστοκρατική τάξη τα παιδιά να παίρνουν τόσο το οικογενειακό όνομα του πατέρα όσο και της μητέρας τους, ορισμένες φορές μάλιστα μόνο της μητέρας, όταν η γενιά της ήταν περισσότερο προβεβλημένη από την πατρική[46]. Από την άλλη πλευρά, οι υπηρεσίες, που ήταν σε θέση να προσφέρει η θυγατέρα στην οικογένεια, ήταν πολύ περιορισμένες και η ανακούφιση, που μπορούσαν να ελπίζουν οι γονείς από αυτή, μηδαμινή. Όταν θα έφθανε σε ηλικία γάμου, στην καλύτερη περίπτωση θα παντρευόταν και θα αποκτούσε δική της οικογένεια ή θα γινόταν μοναχή. Και αν ακόμη έμενε ανύπανδρη, η ύπαρξή της θα ήταν περισσότερο βάρος παρά ανακούφιση.

Ο συγκερασμός των βυζαντινών αντιλήψεων σχετικά με την απόκτηση κόρης αποτυπώνεται στο Βίο του οσίου Ευθυμίου του Νέου († 898). Σε ηλικία επτά ετών ο όσιος έμεινε ορφανός από πατέρα έχοντας δύο αδελφές, τη Μαρία και την Επιφανεία. Η χήρα μητέρα, εκτός των άλλων προβλημάτων που αντιμετώπιζε, βρέθηκε σε δυσχερή θέση, γιατί δεν είχε άλλο γιο *ὃς τὸ πένθος τῆς χηρείας ἐπικουφίσει*. Στήριξε στον όσιο όλες τις ελπίδες της[47]. Η ύπαρξη των δύο θυγατέρων δεν φαίνεται να την παρηγορούσε και να μετρίαζε τη λύπη και τα προβλήματά της, αφού αντιμετώπιζε τον Ευθύμιο ως μοναχοπαίδι. Αντίθετα όμως, όταν ο ίδιος ο όσιος με την προτροπή της μητέ-

45. *Βίος Θεοφάνους* (De Boor A), 6: *Καὶ εἰ μὲν ἄρσεν εἴη, μερική τις ἐκκοπή· εἰ δὲ θῆλυ, διπλοῦν τὸ κακόν. χρεία γὰρ ἀναμεῖναι καὶ χρόνους γάμου καὶ λοιπῆς προνοίας.*

46. Laiou, «The Role of Women», 252.

47. *Βίος Ευθυμίου του Νέου*, 18, κεφ. 5: *ἐπὶ τουτονὶ τὸν ἐν νέῳ τῷ σώματι φρόνημα τέλειον ἐπιδεικνυόμενον παῖδα τὴν ἑαυτῆς σωτηρίαν ἀνατίθησιν. καὶ ὡς μὲν τέκνον μονογενὲς ἔχειν τοῦτον μεθ' ἑαυτῆς φύσεως νόμοις ἠναγκάζετο, καὶ τὰ σπλάχνα ἐκινεῖτο καὶ μητρικῶς ἐπ' αὐτῷ διεφλέγετο, μήπου τι τῶν ἀνιαρῶν ἐπισυμβαίῃ τούτῳ πρὸς ἀποδημίαν ἀπαίροντι.* Ύστερα από την εγγραφή του στους στρατιωτικούς καταλόγους ο όσιος *πάντα τῇ μητρὶ γίνεται, υἱός, ἀντιλήπτωρ, φροντιστής, προστάτης, τῶν ἀνιώντων ἐπικουφιστής, τῶν εὐθύμων περιποιητής, ἀντιχρηματίζει ταύτῃ κηδεμών, πατήρ, ὑπερασπιστής, τὸ μέγιστον ἀνήρ, πάντων τῶν ἐν τῷ οἴκῳ τὴν φροντίδα καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἐπιμέλειαν ἀναδεξάμενος· ό.π.*

ρας του παντρεύτηκε και απέκτησε κόρη, την ονόμασε Αναστασώ, *διὰ τὴν τῆς τοῦ γένους ἐκπτώσεως ἐλπιζομένην... ἀνάστασιν καὶ δόξας ἱκανῶς ἔχειν τὴν παῖδα τὴν ὑπὲρ ἑαυτοῦ λύπην τῇ τε συνεύνῳ καὶ αὐτῇ τῇ μητρὶ ἐπιλύεσθαι, εἰ τῷ θεῷ διὰ τοῦ μονήρους προσχήματος αὐτὸς ἑαυτὸν ἀφιερώσας προσχήματος*[48]. Η κόρη ενσάρκωνε την ελπίδα και το μέλλον, καθώς εκείνη θα συνέχιζε την οικογένεια όταν ο ίδιος θα γινόταν μοναχός.

Το γεγονός ότι η γέννηση κόρης δεν ήταν το επιθυμητό αποτέλεσμα ενός γάμου ευλογημένου από το Θεό φαίνεται και από την περίπτωση του οσίου Νείλου του Νέου. Ευσεβής και φιλόθεος, μισήθηκε από το διάβολο και με την επιβουλή του παντρεύτηκε γυναίκα όμορφη αλλά από άσημη γενιά. Το πρώτο παιδί που γεννήθηκε από αυτό το γάμο, ο οποίος είχε προκληθεί όχι από θεία αλλά από διαβολική ενέργεια, ήταν κορίτσι[49].

Ας σημειωθεί επιπλέον ότι, όταν οι γονείς είχαν και αγόρια και κορίτσια, στα αγιολογικά κείμενα πρώτα συνήθως αριθμούνται τα αγόρια χωρίς να διευκρινίζεται αν αυτή ήταν και η σειρά ηλικίας τους. Ο Θεόδωρος Στουδίτης, αναφερόμενος στους γονείς και στην οικογένεια του θείου και πνευματικού του πατέρα Πλάτωνα, λέει: *Πατέρες... τῷ μακαρίῳ Πλάτωνι, Σέργιος και Εὐφημία... φέρουσι γὰρ ὥσπερ εὐθυγενῆ βλαστόν, σὺν δυσὶ θυγατράσι, τὸν νῦν ἐπαινούμενον.* Δεν παραλείπει όμως να τιμήσει τις δύο αδελφές του Πλάτωνα, αφού η μία μάλιστα ήταν η μητέρα του: *οὐδὲ αὐταῖς ἀκλεέσιν ὀφθείσαις, ὧν πολλὰ καὶ καλὰ τὰ διηγήματα, τῆς μὲν ἐν τῷ κοινωνικῷ βίῳ διαπρεψάσης, τῆς, ἐξ ἧς καὶ ἡμεῖς, κἂν τῷ μοναδικῷ τάγματι διαλαμψάσης*[50].

3. Μέριμνα των γονέων για τις κόρες

Η αντίληψη για την απόκτηση θηλυκών παιδιών, που δεν αντιμετωπίζονταν πάντοτε ως το επιθυμητό αποτέλεσμα και η ευτυχής καρποφορία ενός γάμου, είχε αντίκτυπο και στον τρόπο με τον οποίο οι Βυζαντινοί αντιμετώπιζαν τις ανάγκες των θυγατέρων τους.

Οι περιπτώσεις, στις οποίες οι γονείς κατέφευγαν σε οσίους και αγίους ζητώντας να αποκαταστήσουν την υγεία των κοριτσιών τους, σπανίζουν μεταξύ των θαυμάτων των αγίων της εποχής. Τα θαύματα αυτά είναι λιγοστά και εύλογα θα συμπεραίναμε, ότι το ενδιαφέρον των γονέων για την τύχη των θυγατέρων ήταν περιορισμένο.

48. *Βίος Ευθυμίου του Νέου*, 19, κεφ. 6.
49. *Βίος Νείλου του Νέου*, 49, κεφ. 3.
50. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιτάφιος εις Πλάτωνα*, στ. 805.

Οι δύο γονείς μαζί εμφανίζονται να πηγαίνουν σε αγίους ζητώντας κυρίως βοήθεια για τα άρρωστα αγόρια τους. Ο Σισίνιος από τη Χρυσούπολη, για παράδειγμα, κατέφυγε μαζί με τη γυναίκα του στο Λουκά Στυλίτη († 979) παρακαλώντας για τη θεραπεία του γιου τους, ο οποίος ήταν τρία χρόνια παράλυτος σε όλο το σώμα και παρέμενε κλινήρης. Ο άγιος τον θεράπευσε και οι δύο γονείς απαλλάχτηκαν *μερίμνης ἅμα καὶ θλίψεως καὶ τῆς ἐργώδους δουλείας*[51]. Από τη φράση γίνεται φανερό ότι η φροντίδα για το άρρωστο παιδί απασχολούσε και τον πατέρα, ο οποίος δεν άφησε τη μητέρα να σηκώσει μόνη το φορτίο. Στον ίδιο άγιο προσέτρεξαν και δύο άλλοι απελπισμένοι γονείς, γιατί, καθώς στον ύπνο είχαν ανάμεσά τους το μικρό αγόρι τους, το πλάκωσαν και το έπνιξαν[52]. Για την κοινή ευθύνη ήταν κοινή και η καταφυγή στον άγιο. Στην περίπτωση αυτή, σύμφωνα με το κανονικό δίκαιο[53], οι γονείς ήταν ένοχοι για την πράξη τους[54]. Όταν ο όσιος Νίκων († 988) στις πολλές περιπλανήσεις του βρέθηκε στην Εύβοια, άθελά του έριξε κάτω από το τείχος ένα μικρό αγόρι. Αμέσως βρέθηκαν εκεί και οι δύο γονείς, που κατηγόρησαν τον άγιο ως υπαίτιο της συμφοράς τους[55].

Τα κορίτσια όμως, που είχαν ανάγκη ιατρικής ή θεϊκής παρέμβασης, συνήθως τα φρόντιζαν μόνες οι μητέρες τους.

Στο Βίο της Μαρίας της Νέας († 902) αναφέρεται ανώνυμη γυναίκα, η οποία, αφού προηγουμένως απευθύνθηκε στους γιατρούς και όπου αλλού ήταν δυνατό να βρει βοήθεια, οδήγησε την παρανοϊκή κόρη της στον τάφο της οσίας προκειμένου να θεραπευτεί[56]. Άλλη μητέρα οδήγησε την παράλυτη κόρη της στο σπήλαιο του Ηλία του Καλαβρού († 960), όπου η μικρή με την επέμβαση του αγίου ανέκτησε την κινητικό-

---

51. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 231, κεφ. 85.

52. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 230, κεφ. 34.

53. GAUTIER, «Le chartophylax Nicéphore», 172: *Περὶ δὲ τῶν εὑρισκομένων νεκρῶν βρεφῶν ἐν τῷ συγκοιμᾶσθαι τοῖς γονεῦσι διακρίσεως μεγάλης δεῖ. Εἰ μὲν ἐξ ἀμελείας φανερᾶς, μεθυσθέντων δηλαδὴ τῶν γεννητόρων ἢ ἄλλως πως καταμεληισάντων, τὸ πλημμέλημα γένηται, φόνος δοκεῖ καὶ τοῦτο. Εἰ δὲ ἐκ συντυχίας καὶ ἐπιβουλῆς τοῦ ἀντικειμένου, κατὰ μηδὲν πταισάντων ἐκείνων, συγγνώμης τὸ πρᾶγμα ἄξιον.* Πρβλ. Ιωάννης ΝΗΣΤΕΥΤΗΣ, *Κανονικόν*, ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΛΗΣ, Δ, 443: *Ἡ δὲ τῷ βρέφει ἐπικοιμωμένη καὶ ἀποπνίξασα, μετὰ ἔτη γʹ. τῆς κοινωνίας ἀξιοῦται, ... Καὶ εἰ μὲν ἐκ ῥαθυμίας, ἢ ἀκρασίας τῶν γονέων τοῦτο συνέβη, φόνῳ ἑκουσίῳ παρείκασται.* Βλ. και ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, «Η γυναικεία εγκληματικότητα», 215.

54. Σύμφωνα με τον ΑΡΙΕΣ, *Αιώνες παιδικής ηλικίας*, 25-26, τα παιδιά που πέθαιναν μέχρι τα τέλη του 17ου αιώνα από φυσική ασφυξία, καθώς κοιμούνταν στο κρεβάτι μαζί με τους γονείς τους, ήταν ένα συνηθισμένο φαινόμενο και συνιστούσε μία ανεκτή παιδοκτονία.

55. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 56, κεφ. 19.

56. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 698, κεφ. 13.

τητα των μελών της[57]. Η Λεοντού, παράλυτη θυγατέρα του Λικάστου, ανιψιού του οσίου Ηλία, αισθανόταν παραμελημένη και παραπονέθηκε ότι ο θείος της δεν φρόντισε γι' αυτήν, ενώ είχε θεραπεύσει πολλούς ξένους. Τελικά, με τη μεσολάβηση της μητέρας της, ο άγιος τη θεράπευσε[58]. Στον όσιο Νίκωνα το Μετανοείτε έσπευσε μητέρα για να θεραπεύσει την κόρη της, την οποία κατέλαβε ακάθαρτο πνεύμα όταν πήγε στο πηγάδι να φέρει νερό[59], ενώ δωδεκαετής κόρη που έπασχε από δαιμόνιο πήγε μόνη στον τάφο της Αθανασίας της Αιγίνης και έμεινε εκεί σαράντα μέρες για να θεραπευτεί[60]. Ο όσιος Ιωαννίκιος († 846) θεράπευσε την παράλυτη κόρη ανώνυμου συγκλητικού. Στο Βίο δεν αναφέρεται ποιος ακριβώς οδήγησε την άρρωστη στον όσιο[61]. Η μικρή κόρη ενός υπηρέτη *τῶν περηφανῶν οἰκητόρων της Θεσσαλονίκης*, ενώ βρισκόταν στη βρεφική ηλικία του θηλασμού και δεν μιλούσε ακόμη καλά, πνίγηκε από το νερό που της έδωσε η μητέρα της και έπαθε σπασμούς. Για τρεις μέρες έμεινε κατάκοιτη, σαν ετοιμοθάνατη, χωρίς γάλα *καὶ ἐν ἀπορίᾳ οἵ τε γονεῖς καὶ οἱ τούτου κατέστησαν κύριοι*. Κάποιος, που γνώριζε για τα θαύματα της οσίας Θεοδώρας της Θεσσαλονίκης, τους παρότρυνε να πάνε στον τάφο της. Και τότε *αὐτίκα τοίνυν ἡ μήτηρ τὴν παῖδα βαστάσασα ἐπὶ τὴν τῆς ὁσίας παρεγένετο λάρνακα* και άλειψε με λάδι το παιδί. Έμεινε εκεί τρεις μέρες, η μικρή έγινε καλά και γύρισε χαρούμενη στο σπίτι[62].

Στα σχετικά λίγα αυτά θαύματα που έγιναν σε κόρες Βυζαντινών, οι μητέρες ήταν εκείνες που έπαιρναν την πρωτοβουλία να απευθυνθούν σε ένα ζώντα άγιο ή να καταφύγουν στον τάφο του, προκειμένου οι θυγατέρες τους να επανακτήσουν τη σωματική ή ψυχική υγεία τους. Δεν είμαστε πάντα σε θέση να γνωρίζουμε, αν οι γυναίκες αυτές ήταν χήρες, οπότε το γεγονός θα ήταν απόλυτα δικαιολογημένο. Αν όχι, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι ο πατέρας —πέρα από τους βιοποριστικούς λόγους, που τον κρατούσαν απασχολημένο— δεν ενδιαφερόταν αρκετά για την τύχη των θηλυκών παιδιών του, αφήνοντάς τα στα χέρια των μητέρων τους.

Από την άλλη πλευρά, αξίζει να μνημονευτούν οι λίγες περιπτώσεις που ο πατέρας φρόντιζε ιδιαίτερα για την κόρη του.

---

57. *Βίος Ηλία Καλαβρού*, 882, κεφ. 86. Αξίζει να σημειωθεί ότι η κόρη θεωρείται εδώ από το συγγραφέα του Βίου ως *ψυχικὸν παραμύθιον* της μητέρας, χαρακτηρισμός που συνήθως απαντά στις αναφορές στους γιους.

58. *Βίος Ηλία Καλαβρού*, 884-885, κεφ. 93.

59. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 56-58, κεφ. 19.

60. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 222, κεφ. 28.

61. *Βίος Ιωαννικίου*, 356, κεφ. 27.

62. *Διήγησις περί λειψάνου Θεοδώρας*, 210, κεφ. 10.

Η Θεοδώρα της Θεσσαλονίκης (812-892) ήταν το μόνο εν ζωή από τα τρία παιδιά του πρωτοπρεσβύτερου Αντωνίου. Η μία κόρη είχε τελειώσει τη ζωή της στη γυναικεία μοναχική αδελφότητα του νησιού τους, της Αίγινας, ενώ ο γιος του, που ήταν διάκονος, είχε σκοτωθεί από Σαρακηνούς. Αμέσως μετά τη γέννηση της Θεοδώρας, ο Αντώνιος έχασε τη γυναίκα του και αποφάσισε να απαρνηθεί τα εγκόσμια, αφού πρώτα ανέθεσε την κόρη του στη φύλαξη μιας συγγενούς[63]. Παρ' όλα αυτά όμως, και αν και *τῷ κόσμῳ καὶ αὐτοῦ πᾶσιν ἀποταξάμενος*, όταν έφτασε η ώρα να μνηστευτεί η κόρη του φρόντισε ο ίδιος να επιλέξει γαμπρό[64]. Και όταν, λίγα χρόνια αργότερα, η Αίγινα δεχόταν τις επιθέσεις και τις δηώσεις των Σαρακηνών, πάλι ο Αντώνιος, αν και ερημίτης, σκέφτηκε την κόρη του (*οἰκτείρων ταύτην τὴν μόνην τῶν τέκνων ὑποληφθεῖσαν αὐτῷ*) και συμβούλευσε το γαμπρό του να φύγουν από το νησί[65].

Ενδιαφέρουσα και ιδιάζουσα είναι η περίπτωση που αναφέρεται σε ένα από τα θαύματα του Ηλία του Καλαβρού[66]. Ο Ιωάννης, ιερέας στο Καστέλι Τουρτούρων, είχε από το γάμο του μια θυγατέρα, η οποία με τη σειρά της παντρεύτηκε και απέκτησε δικά της παιδιά. Όταν κάποτε αυτή κατελήφθη από ακάθαρτο πνεύμα, έχασε τα λογικά της αλλά και το μητρικό φίλτρο και προσπάθησε να σκοτώσει τα παιδιά της με ξύλο, πέτρες και φωτιά. Μετά από χρόνια άκουσαν οι γονείς και ο σύζυγός της για το «σεβάσμιο ξύλινο» του οσίου Ηλία. Τότε, όχι ο σύζυγος αλλά ο πατέρας, χωρίς να υπολογίσει τον κόπο της πεζοπορίας, έσπευσε να ζητήσει βοήθεια ποτίζοντας με δάκρυα το δρόμο του. Είναι εντυπωσιακό, και ίσως πέρα από ό,τι θα περίμενε κανείς λαμβάνοντας υπόψη του τις αντιλήψεις των Βυζαντινών για τις θυγατέρες, ότι ο πατέρας, και ενώ υπήρχε σύζυγος, ήταν αυτός που έδειχνε αμέριστο ενδιαφέρον για την κόρη του. Βέβαια, η ιδιότητα του ιερέα, από την οποία απέρρεε η εξοικείωση με τις θαυματουργές επεμβάσεις αλλά και η υποχρέωση για συμπαράσταση σε οποιονδήποτε πάσχοντα, δεν τον καθιστά δείγμα του μέσου Βυζαντινού. Δεν αποκλείεται πάλι, πίσω από την ενέργεια του πατέρα να υποκρύπτεται η προσπάθεια να αποφευχθεί το ενδεχόμενο λύσης του γάμου της κόρης του, καθώς στην περίπτωση παραφροσύνης της συζύγου ο άντρας είχε δικαίωμα να επιδιώξει διαζύγιο[67].

Και ο πατέρας όμως της Ευφροσύνης της Νέας, υπερβολικά ανήσυχος και στενοχωρημένος, κατέβαλε κάθε δυνατή προσπάθεια να εντοπίσει τη μοναχοκόρη του,

---

63. Βλ. κεφ. «Η παιδική ηλικία της Βυζαντινής», 44.

64. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 76, κεφ. 5: *ἐπιλεξάμενός τινα τὸν ἐκ γένους περιφανῆ καὶ γνώριμον ἐπὶ σωφροσύνῃ καὶ περιβόητον ἐν λόγοις, ἐκείνῳ κατεγγυᾶν ἐκεκρίκει τὴν παῖδα.*

65. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 76, κεφ. 6.

66. *Βίος Ηλία Καλαβρού*, 886, κεφ. 96.

67. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 98.

μετά την αναχώρησή της από το σπίτι του θείου της στην Κωνσταντινούπολη όπου φιλοξενείτο. Έδωσε σε όλους τους δούλους του τα απαραίτητα χρήματα και τους έστειλε να ψάξουν παντού. Ένας από αυτούς, είκοσι πέντε περίπου χρόνια μετά, περιέγραψε στην ίδια την Ευφροσύνη, που ήταν μεταμφιεσμένη σε άντρα[68], τον πόνο των γονέων της: *πατὴρ δὲ καὶ μήτηρ αὐτῆς καὶ ἡ κατὰ γένος ἅπασα περιφάνεια —εἰς βασίλειον γὰρ γένος τὴν τοῦ γένους βλάστην ἦν ἀναφέρουσα— ἀβίωτον εἶναι τὸν βίον νομίζουσι, μὴ τὴν θυγατέρα ἔχοντες καθορᾶν*[69].

Στις δύο τελευταίες περιπτώσεις πρόκειται για τη ζωή και την τύχη γυναικών που στη συνέχεια αγίασαν, στη μία μάλιστα (της Θεοδώρας) η μητέρα ήταν ήδη νεκρή.

Αν ο ρόλος της μητέρας στην ανατροφή και στην επιμέλεια των παιδιών ήταν κυρίαρχος και αναντικατάστατος[70], για τις κόρες ειδικά, και ως την ώρα του γάμου τους, οπότε τις αποφάσεις θα έπαιρναν οι γονείς από κοινού[71], η μητέρα ήταν ο αποκλειστικός βοηθός, στήριγμα και καθοδηγητής.

---

68. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 83.
69. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 866, κεφ. 13.
70. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», 126-150.
71. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 86-87.

Β. Η ΠΑΙΔΙΚΗ ΗΛΙΚΙΑ ΤΗΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ

ἐτρέφετο... ἐν παιδείᾳ καὶ συνέσει καὶ νουθεσίᾳ πολλῇ
Βίος Θωμαΐδος Α, 235, κεφ. 6

Η ΠΑΙΔΙΚΗ ΗΛΙΚΙΑ ΕΝΟΣ ΑΤΟΜΟΥ, έτσι όπως νοείται σήμερα, δεν υπήρχε στη σκέψη του μεσαιωνικού ανθρώπου. Οι ηλικίες της ζωής γενικότερα αποτελούσαν έναν από τους κοινούς τρόπους αντίληψης της ανθρώπινης βιολογίας ή καταστάσεων μέσα στην κοινωνία και τίποτε περισσότερο[1]. Για το δυτικό μεσαιωνικό κόσμο έχει εκφραστεί, μεταξύ άλλων, η άποψη ότι «δεν υπήρχε θέση για την παιδική ηλικία»[2], ενώ οι άνθρωποι του 10ου και του 11ου αιώνα δεν στέκονταν καθόλου στην εικόνα της παιδικής ηλικίας, η οποία δεν παρουσίαζε κανένα ενδιαφέρον ή δεν είχε καν υπόσταση γι' αυτούς[3]. Στην ανατολική ρωμαϊκή αυτοκρατορία αυτής της περιόδου, χωρίς να είναι δυνατό να ισχυριστεί κανείς ότι οι αντιλήψεις της κοινωνίας βρίσκονταν στον αντίποδα, η, έστω δύσκολη, ανεύρεση στοιχείων που αφορούν στα παιδικά χρόνια των νεαρών κοριτσιών οδηγεί σε ορισμένα ενδιαφέροντα συμπεράσματα.

Η παιδική ηλικία και η ανατροφή των κοριτσιών συνδέονταν άμεσα με το ρόλο που αυτά είχαν τη δυνατότητα να διαδραματίσουν μέσα στην οικογένεια και με τις προοπτικές που ανοίγονταν για το μέλλον τους. Το μέλλον γενικά των παιδιών της βυζαντινής οικογένειας άλλαξε από τη στιγμή που η κρατική νομοθεσία έθεσε όρια στη μέχρι τότε απεριόριστη πατρική εξουσία. Ως την ιουστινιάνεια νομοθεσία ο πατέρας, έχοντας απόλυτη εξουσία πάνω στα παιδιά του και διατηρώντας το δικαίωμα να τα εγκαταλείψει, να τα πουλήσει ως δούλους ή να τα χρησιμοποιήσει ως ενέχυρα, καθιστούσε τα παιδιά οικονομική ανταλλακτική δύναμη, την οποία χρησιμοποιούσε προς όφελός του. Ιδίως με τη Νεαρά 134 (έτος 556) απαγορεύτηκε η με οποιαδήποτε

1. Για τις ηλικίες της ζωής και την ανακάλυψη της παιδικής ηλικίας, βλ. Αριες, *Αιώνες παιδικής ηλικίας*, 43-90. Βλ. όμως και τις απόψεις του J. Le Goff, «Ο βασιλιάς παιδί» γαι τη διπλή εικόνα του παιδιού στο μεσαιωνικό χριστιανισμό.

2. Αριες, *Αιώνες παιδικής ηλικίας*, 68.

3. Αριες, *Αιώνες παιδικής ηλικίας*, 70.

μορφή παραχώρηση παιδιών των οφειλετών στους δανειστές ως ασφάλεια ή απόσβεση του χρέους ή των τόκων[4]. Η πρακτική όμως αυτή των γονέων εξακολούθησε και κατά τον 7ο αιώνα[5], κυρίως στις οικονομικά ασθενέστερες οικογένειες, φαίνεται μάλιστα ότι διατηρήθηκε και κατά τον 8ο αιώνα, αφού η *Εκλογή* επανήλθε, αποδοκιμάζοντάς την στην ουσία, καθώς όριζε πως ο δανειστής, που έπαιρνε ως ενέχυρα τα παιδιά των δανειοληπτών, εξέπιπτε του χρέους και υποχρεωνόταν να επιστρέψει στο ίδιο το παιδί ή στους γονείς του διπλό το ποσό του δανεισμού[6]. Από τον 8ο αιώνα επομένως και εξής ο ρόλος του παιδιού διασφαλίστηκε μέσα στη βυζαντινή οικογένεια και με αυτή την προϋπόθεση και σε σχέση με τις προοπτικές που του ανοίγονταν καθορίστηκε η ανατροφή του[7].

Για τα κορίτσια συγκεκριμένα οι προοπτικές ήταν ελάχιστες, εφόσον περιορίζονταν σχεδόν αποκλειστικά στο γάμο και στη μοναστική ζωή. Και για τις δύο περιπτώσεις κοινή προϋπόθεση αποτελούσε η σωστή ανατροφή, η οποία στόχευε στη δημιουργία μελλοντικών ενάρετων συζύγων και μητέρων ή μοναχών και η οποία ήταν ενταγμένη στις γενικότερες αντιλήψεις των Βυζαντινών για το ρόλο που εκαλείτο να διαδραματίσει η γυναίκα στην κοινωνία.

Με αυτά τα δεδομένα και σε αυτό το πλαίσιο καταγράφηκε ή αποσιωπήθηκε από τους βιογράφους των αγίων γυναικών η παιδική ηλικία τους.

---

4. *Novellae*, Νεαρά 134, κεφ. 7· *ἐπειδή... οἱ δανεισταὶ τὰ τέκνα τῶν χρεωστούντων τολμῶσι κατέχειν ἢ εἰς ἐνέχυρον ἢ εἰς δουλικὴν ὑπηρεσίαν ἢ μισθοῦν, τοῦτο πᾶσι τρόποις κωλύομεν, καὶ κελεύομεν, εἴ τις τοιοῦτό τι πλημμελήσει, μὴ μόνον ἐκπίπτειν αὐτὸν τοῦ χρέους, ἀλλὰ καὶ τοσαύτην ἄλλην ποσότητα καταδικάζεσθαι δοθησομένην τῷ κρατηθέντι παρ' αὐτοῦ ἢ τοῖς γονεῦσιν αὐτοῦ, καὶ μετὰ τοῦτο καὶ σωματικαῖς ποιναῖς αὐτὸν καθυποβάλλεσθαι...*· βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 21 σημ. 1. Διατηρήθηκε όμως το δικαίωμα πολύ φτωχών οικογενειών να πωλούν το παιδί τους αμέσως μετά τη γέννησή του αλλά ο αγοραστής ήταν υποχρεωμένος να το ελευθερώσει εάν του προσφερόταν το σωστό τίμημα: *Codex Justinianus*, 4.43.2 (έτος 329)· βλ. και PATLAGEAN, «L'enfant et son avenir», 85-86. Ωστόσο, στα χρόνια βασιλείας του Θεοδοσίου Γ΄ (715-717) μαρτυρείται η πώληση ενός γιου, όχι σε μικρή ηλικία, από τον πατέρα του έναντι πενήντα χρυσών νομισμάτων: *ὁ κύριος Ἰοῦστος πιπράσκει τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἴς τινα ἄρχοντα πατρίκιον, ὀνόματι Κωνσταντῖνον, εἰς χρυσοῦ νομίσματα πεντήκοντα, διὰ τὸ γραμματικὸν εἶναι καὶ τῇ ὄψει εὐειδῆ...* (*Διήγησις περί Ιούστου και Φιλοθέου*, 34).

5. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 21-22.

6. *Εκλογή* 10.2. Σημειώνεται ότι στη διάταξη αυτή διατηρούνται μόνον οι κυρώσεις οικονομικού χαρακτήρα, ενώ καταργούνται οι σωματικές ποινές που προβλέπονταν από την ιουστινιάνεια νομοθεσία.

7. Για τα πρώτα χρόνια της ζωής των παιδιών και την ανατροφή τους, βλ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *ΒΒΠ*, Α1, 138-160.

Η Ανθούσα του Μαντινείου (8ος αι.) από πολύ νεαρή ηλικία (*ἐξ αὐτῶν δὲ τῶν μητρικῶν ὡς εἰπεῖν ἀγκαλῶν*) έδειξε την τάση της για την ασκητική ζωή και προτιμούσε να ζει στα όρη και στα σπήλαια αποστρεφόμενη τα γήινα[8].

Η Ανθούσα († 808 ή 809[9]), κόρη του Κωνσταντίνου Ε΄, πέρασε άγνωστη σε μας, τουλάχιστον από το Βίο της, παιδική ηλικία –ως κόρη αυτοκράτορα προφανώς ανατράφηκε όπως όλες οι πριγκίπισσες στο παλάτι– και γνωρίζουμε μόνο την επιμονή του πατέρα της να παντρευτεί[10].

Η οσία Άννα/Ευφημιανός, που έδρασε κατά τη διάρκεια της συμβασιλείας της Ειρήνης Αθηναίας και του Κωνσταντίνου Ϛ΄ και πέθανε τον 9ο αι., γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη, όπου ο πατέρας της ήταν διάκονος της Παναγίας των Βλαχερνών. Έχασε τους γονείς της και η γιαγιά της έσπευσε να την παντρέψει[11].

Για την αυτοκράτειρα Ειρήνη την Αθηναία δεν γνωρίζουμε τίποτα για τα παιδικά της χρόνια, καθώς ο Βίος αρχίζει με την άφιξή της στην Κωνσταντινούπολη και το γάμο με τον αυτοκράτορα Λέοντα Δ΄[12], ενώ με τον ίδιο τρόπο εμφανίζεται και στο ιστορικό προσκήνιο[13]. Η ηλικία του γάμου της προσδιορίζεται στα 14 με 15 χρόνια της[14].

Η οσία Θεοδώρα η *ἀπὸ Καισαρίδος* γεννήθηκε από τον πατρίκιο Θεόφιλο και τη Θεοδώρα, ύστερα από χρόνια ατεκνίας των γονέων της με τη βοήθεια της Θεοτόκου. Γι' αυτό, όταν η νεαρή κοπέλα έφθασε στην κατάλληλη ηλικία, αφιερώθηκε στη μονή της Αγίας Άννας, όπου έμαθε τα ιερά γράμματα από την ηγουμένη ενώ ήταν ακόμη παιδί[15].

Η αυτοκράτειρα Θεοδώρα († 867) καταγόταν από την Παφλαγονία και ήταν κόρη του Μαρίνου και της Θεοκτίστης[16], από τους οποίους είχε την τύχη να ανατρα-

---

8. *Βίος Ανθούσας Μαντινείου*, στ. 848-849.

9. Η χρονολόγηση του θανάτου της Ανθούσας από το MANGO, «St. Anthusa of Mantineon», 408.

10. *Βίος Ανθούσας*, στ. 613.

11. *Βίος Άννας/Ευφημιανού*, 174.

12. *Βίος Ειρήνης*, 6.

13. ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 444.

14. Τα σχετικά με την καταγωγή, την οικογένεια και τη ζωή της Ειρήνης μέχρι την άφιξή της στην Κωνσταντινούπολη έχουν αναζητηθεί από τον LILIE, *Eirene und Konstantin VI.*, 35-47. Όσον αφορά στα παιδικά και νεανικά χρόνια της Ειρήνης γνωρίζουμε ότι έμεινε ορφανή, άγνωστο σε ποια ηλικία.

15. *Βίος οσίας Θεοδώρας*, στ. 354-355.

16. *Βίος Θεοδώρας*, 257. Για όσα είναι δυνατό να υποθέσουμε για την παιδική ηλικία της Θεοδώρας, βλ. HERRIN, *Women in Purple*, 189-190.

φεί και να εκπαιδευτεί *ἐν πάσῃ νουθεσίᾳ Κυρίου*. Όταν έφτασε σε ηλικία γάμου, τους γονείς της απασχολούσε η επιλογή του συζύγου της, αφού η ομορφιά της την έκανε περιζήτητη[17].

Η οσία Αθανασία Αιγίνης (9ος αι.) γεννήθηκε από τους ευπατρίδες Νικήτα και Ειρήνη και μεγάλωσε στην Αίγινα στα χρόνια βασιλείας του αυτοκράτορα Θεοφίλου. Στα επτά της χρόνια, μέσα σε λίγο διάστημα, έμαθε να διαβάζει το ψαλτήρι και μελετούσε με προθυμία τις Γραφές. Μία μέρα, καθώς ήταν μόνη και ύφαινε, ένα ολόλαμπρο φωτεινό αστέρι, που κάθισε πάνω της και καταύγασε τον τόπο, την έκανε να αντιληφθεί τη ματαιότητα της ζωής και της προκάλεσε την επιθυμία για τη μοναστική ζωή. Οι γονείς της όμως, παρά τις αντιρρήσεις της, την υποχρέωσαν να παντρευτεί[18].

Η οσία Θεοδώρα Θεσσαλονίκης (812-892) γεννήθηκε στην Αίγινα. Ήταν κόρη του πρωτοπρεσβύτερου Αντωνίου και της Χρυσάνθης. Η μητέρα της πέθανε λίγο μετά τον τοκετό και ο πατέρας της, πριν ακόμη ενταφιαστεί η σύζυγός του, αποφάσισε να ενδυθεί το μοναχικό σχήμα. Ανέθεσε την κόρη του σε συγγενή, που ως ανάδοχός της ανέλαβε τη σωματική και πνευματική ανατροφή της. Η Θεοδώρα ήδη στα έξι της χρόνια γνώριζε να διαβάζει, ήταν εξαιρετικά όμορφη, διακρινόταν για την ευσέβεια και τη σωφροσύνη της, ώστε πολλοί νέοι να ενοχλούν τον πατέρα της ζητώντας την ως νύφη. Εκείνος, καθώς βρισκόταν απομακρυσμένος στην έρημο και δεν ήταν σε θέση να τη φροντίζει και να την προστατεύει, την αρραβώνιασε με έναν άντρα από αριστοκρατική γενιά[19].

Η αγία Θεοφανώ († 893), συγγενής της βασιλικής οικογένειας από το γένος των Μαρτινακίων, ήταν κόρη του *ιλλουστρίου* Κωνσταντίνου και της ευγενούς[20] Άννας. Για την παιδική της ηλικία γνωρίζουμε αρκετά. Λίγο χρόνο μετά τη γέννησή της έχασε τη μητέρα της και ο πατέρας ταλαιπωρήθηκε αρκετά ως ότου η μικρή δεχτεί κάποια τροφό[21]. Ανατράφηκε τελικά από μία δούλη με την εποπτεία του φιλάρετου πατέρα της. Σε ηλικία έξι ετών άρχισε να εκπαιδεύεται από τον Κωνσταντίνο, που καμάρωνε για τις επιδόσεις της[22]. Μέχρι τα δεκαπέντε της χρόνια ήταν πρότυπο νεα-

---

17. *Βίος Θεοδώρας*, 258-259.

18. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 2-3.

19. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 71-77, κεφ. 3-5.

20. Σχετικά με το χαρακτηρισμό ως ευγενών των γονέων των αγίων της περιόδου της εικονομαχίας αλλά και των ίδιων των βιογραφουμένων, βλ. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, *Ο βυζαντινός κλήρος*, 185-204.

21. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», 124.

22. *Βίος Θεοφανούς*, 3, κεφ. 4-5.

ρής κοπέλας[23]. Αν και πολλοί σε αυτό το διάστημα την είχαν ζητήσει σε γάμο, δεν είχε ακόμη παντρευτεί, καθώς προοριζόταν, όπως σημειώνεται, για γάμο βασιλικό.

Η Θεοκτίστη η Λεσβία (9ος αι.)[24], από τη Μήθυμνα της Λέσβου, έχασε τους γονείς της σε νηπιακή ηλικία. Από τους συγγενείς της παραδόθηκε σε μοναστήρι, όπου έλαβε το μοναχικό σχήμα[25].

Η Ειρήνη, ηγουμένη της μονής του Χρυσοβαλάντου, γεννήθηκε στην Καππαδοκία και οι γονείς της ανταποκρίθηκαν, κατά το βιογράφο[26], στη βασιλική πρόσκληση της αυτοκράτειρας Θεοδώρας, που ζητούσε νύφη από καλή γενιά, ευσεβή, ενάρετη, ευγενική και όμορφη για σύζυγο του γιου της Μιχαήλ[27].

Η οσία Μαρία η Νέα († 902), μετά το θάνατο του πατέρα της, έμεινε με τη μητέρα της και ανατράφηκε από αυτήν[28]. Οι δύο μεγαλύτερες αδελφές της είχαν παντρευτεί όταν ζούσε ακόμη ο πατέρας τους.

Η οσία Άννα της Λευκάτης (840-918), κόρη πλούσιας και αριστοκρατικής οικογένειας, έμεινε πολύ νωρίς ορφανή από πατέρα. Φρόντισε μόνη η μητέρα της να αναγραφεί και να εκπαιδευτεί με ευλάβεια και κοσμιότητα[29]. Άγνωστο σε ποια ηλικία της Άννας, η μητέρα της πέθανε[30].

---

23. *Βίος Θεοφανούς*, 4, κεφ. 7: *εἴχετο ἡ παῖς τῶν πατρίων καὶ συννύξανε σοφίᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου, ἐπεμελεῖτο ψυχῆς, ἐπαιδαγώγει τὸ σῶμα, νηστείαν ἐπόθει, ἁγνείαν ἐφίλει, παρθενίαν ἐξήσκει, ἐλεημοσύνας ἐποίει, ὑμνῳδίαις καὶ εὐχαῖς τὸν θεὸν ἐλιπάρει, τῷ πατρὶ τὴν ὀφειλομένην τιμὴν ἐξεπλήρου, τοὺς οἰκέτας ὡς ἀδελφοὺς προενοεῖτο, τοῖς συγγενέσιν ἠγάπα, τῶν αἰτούντων τὰ καταθύμια ἐξεπλήρου καὶ (συλλήβδην εἰπεῖν) ἁπάσης θεαρέστου ἀγαθῆς ἀρετῆς συνήγαγε θεωρίαν.*

24. Ο συγγραφέας του Βίου ταυτίστηκε από το WESTERINK, *Nicétas Magistros*, 41-46, με το Νικήτα Μάγιστρο, πεθερό του Χριστοφόρου Λακαπηνού. Η ιστορικότητα του προσώπου της Θεοκτίστης αμφισβητείται έντονα από το RYDÉN, «New Forms of Hagiography», 545-546, ο οποίος θεωρεί ότι πρόκειται για φανταστικό πρόσωπο και ότι ο Βίος της ακολουθεί το πρότυπο της Μαρίας της Αιγυπτίας.

25. *Βίος Θεοκτίστης Λεσβίας*, 11, κεφ. 17.

26. Η ιστορικότητα του γεγονότος αμφισβητείται από τον εκδότη ROSENQVIST, ο οποίος και από αυτό οδηγείται στη συνολική αμφισβήτηση της ιστορικότητας του Βίου· *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, xxiv-xxvii· βλ. και RYDÉN, «New Forms of Hagiography», 546.

27. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 8, κεφ. 3.

28. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 692, κεφ. 2.

29. *Βίος Άννας Λευκάτης*: *Ἧς ἡ μήτηρ πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἐποιεῖτο εὐλαβῶς καὶ κοσμίως τυποῦσθαί τε αὐτὴν καὶ ἀνάγεσθαι... καὶ καλῶς τὰ κάλλιστα οἴκοθέν τε καὶ παρὰ τῇ μητρὶ συλλεξαμένη ἡ παῖς*· πρβλ. *Βίος Άννας Λευκάτης* (*AASS*), στ. 486.

30. Σχετικά με την ηλικία της Άννας είναι δυνατό να υποθέσουμε ότι πρέπει να είχε συμπληρώσει τα δεκατρία της χρόνια, καθώς μετά το θάνατο της μητέρας της η αγία άρχισε να δωρίζει την περιουσία που κληρονόμησε σε φτωχούς και ανήμπορους: *ἐγκρατής... καὶ πλούτου γενομένη, τοῖς*

Η Ευφροσύνη η Νέα († 921-923) γεννήθηκε στην Καλαβρία από πλούσιους και ένδοξους γονείς, μετά από χρόνων ατεκνία[31]. Απογαλακτίστηκε στην ηλικία των τριών ετών και ύστερα από λίγα χρόνια αφιερώθηκε από τους γονείς της σε μοναστήρι, όπως είχαν υποσχεθεί στο Θεό, όταν τον παρακαλούσαν για να αποκτήσουν παιδί. Εκεί η Ευφροσύνη έλαβε το μοναχικό σχήμα, μορφώθηκε και έδειξε από νέα υπερβολική αγάπη για το Θεό. Οι γονείς της συνειδητοποιώντας το γεγονός αποφάσισαν να τη στείλουν στην Κωνσταντινούπολη, όπου θα μπορούσε να αποσυρθεί σε ένα από τα μεγάλα μοναστήρια της πρωτεύουσας[32]. Την προετοίμασαν για το ταξίδι και, αφού της έδωσαν ικανή ποσότητα χρυσών και αργυρών νομισμάτων, την έστειλαν στην οικογένεια του πατρικού θείου της, Αγελάστου. Έτσι έφτασε στην Κωνσταντινούπολη όπου παρέμεινε στο σπίτι του θείου της, ως ότου εκείνος, βλέποντας πως η ανιψιά του είχε φθάσει σε ηλικία γάμου, αποφάσισε να την παντρέψει[33].

Η αγία Θωμαΐς († 10ο αι.) γεννήθηκε στη Λέσβο από το Μιχαήλ και την Καλή, ένα αρμονικό ανδρόγυνο που ανήκε στη μεσαία οικονομική τάξη[34]. Ανατράφηκε και εκπαιδεύτηκε από τους γονείς της έτσι ώστε να επιτευχτεί άριστη σωματική αρμονία και πνευματικό κάλλος[35]. Παντρεύτηκε σε ηλικία που δεν προσδιορίζεται ακριβώς[36].

ἡσυχοῖς καὶ ἐνδεέσι τῶν χρειωδῶν μεταδίδου [*Βίος Άννας Λευκάτης* (*AASS*), στ. 486]. Για να είναι σε θέση να κάνει δωρεές έπρεπε να έχει τη βούληση να το πράξει, έπρεπε δηλαδή να είναι τουλάχιστον δεκατριών ετών. Βλ. *Πρόχειρος Νόμος* 13.2: *Οὔτε ἄνηβος οὔτε ἄνους δύναται δωρεῖσθαι. ἐν οὐδενὶ γὰρ τούτων ἐστὶ βούλησις·* βλ. και *Εισαγωγή* 22.9. Το συμπέρασμα αυτό δεν είναι ασφαλές, γιατί σε αυτή την ηλικία ήταν απαραίτητη και η συναίνεση του κουράτορα. Σε καμία περίπτωση πάντως δεν μπορούσε να είναι σε μικρότερη ηλικία, σύμφωνα τουλάχιστον με το πολιτειακό δίκαιο.

31. Βλ. κεφ. «Η γέννηση κόρης στους Βυζαντινούς», 30.

32. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 862-863, κεφ. 3-4. Στο Εγκώμιο της οσίας από τον Κωνσταντίνο Ακροπολίτη αναφέρεται ότι ο λόγος μετάβασής της στην Κωνσταντινούπολη ήταν άλλος. Ο πατέρας της επρόκειτο να λάβει μέρος σε στρατιωτική επιχείρηση και προκειμένου να είναι η κόρη του περισσότερο ασφαλής αποφάσισε να τη στείλει στον αδελφό του στην Κωνσταντινούπολη. Παράλληλα βέβαια αναφέρεται ότι η οσία είχε ήδη εκδηλώσει την κλίση της προς το μοναχισμό: *Εγκώμιο Ευφροσύνης της Νέας*, 58, κεφ. 3. Προκαλεί εντύπωση το γεγονός, ότι στο Εγκώμιο ο πατέρας προτίμησε να απομακρυνθεί η κόρη του από την οικογένεια παρά να μείνει με τη μητέρα της κατά τη διάρκεια της απουσίας του.

33. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 863, κεφ. 5.

34. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 234, κεφ. 3: *πλούτου δὲ καὶ χρημάτων ἦσαν ἔχοντες ἱκανῶς, οὔτε πενίᾳ συνδουλούμενοι οὔτ' αὖ χρημάτων βάρεσιν ἐξοιδεούμενοι ἀλλὰ τῇ μέσῃ τύχῃ προσελαυνόμενοι.*

35. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 235, κεφ. 6.

36. Βλ. σχετικά Λαΐου, «Η ιστορία ενός γάμου», 240-241 και σημ. 10.

Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, η αναφορά στην παιδική ηλικία των αγίων είναι συνήθως σύντομη –κάποτε μάλιστα απουσιάζει τελείως, όπως στις περιπτώσεις των Ειρήνης Αθηναίας, Ανθούσας, Ειρήνης Χρυσοβαλάντου– και δεν υπάρχουν στοιχεία για τον τρόπο ανατροφής και διαπαιδαγώγησης των κοριτσιών. Οι βιογράφοι αρκούνταν να αναφέρουν, ότι την ανατροφή των θυγατέρων αναλάμβαναν από κοινού οι δύο γονείς ή μόνον η μητέρα και με σύνεση και αγάπη φρόντιζαν, ώστε οι κόρες τους να αποκτήσουν τα εφόδια για μία χριστιανική και κοινωνικά αποδεκτή ζωή, με σκοπό τις περισσότερες φορές το γάμο τους.

Οι βασικές αρχές για την ανατροφή των βυζαντινών κοριτσιών, που απαντούν εδώ επιγραμματικά, αποτελούν κοινό τόπο των αγιολογικών κειμένων γενικότερα. Το γεγονός δεν αποδυναμώνει την αξία τους ως μαρτυριών αλλά αντίθετα ενισχύει την άποψη, ότι είναι απόλυτα εναρμονισμένες με τις ισχύουσες αντιλήψεις και τα πρότυπα της εποχής.

Στους Βίους των αγίων ανδρών της περιόδου οι αναφορές στην παιδική ηλικία καθώς και στον τρόπο ανατροφής και διαπαιδαγώγησης των κοριτσιών είναι ελάχιστες, σχεδόν πάντοτε έμμεσες και αφορούν κυρίως τα γυναικεία μέλη της οικογένειας του βιογραφούμενου αγίου.

Μία σύντομη μνεία στο Βίο του Στεφάνου του Νέου († 767) μαρτυρεί ότι την ανατροφή των δύο αδελφών του είχαν αναλάβει και οι δύο γονείς τους, που τις μεγάλωσαν με ευσέβεια και ασχολήθηκαν με τη μόρφωσή τους[37].

Η πλέον αναλυτική, αλλά συγχρόνως σύντομη και σαφής περιγραφή της παιδικής ηλικίας και του τρόπου ανατροφής των νεαρών κοριτσιών, με ιδιαίτερη έμφαση όμως πάλι στην ηθική διαπαιδαγώγηση, δόθηκε από το Θεόδωρο Στουδίτη, στον επιτάφιο λόγο για τη μητέρα του Θεοκτίστη, όταν αναφερόταν στις επιλογές της κατά την ανατροφή του ίδιου και της αδελφής του. Στόχος της Θεοκτίστης ήταν να εκπαιδεύσει τα παιδιά της με νουθεσίες και παραινέσεις, με τρόπο γλυκύ αλλά και με αυστηρότητα, όταν αυτό ήταν επιβεβλημένο. Έτσι, δεν επέτρεψε ποτέ στην κόρη να εκτεθεί στη θέα ανδρών ούτε της υποδείκνυε τα περίτεχνα γυναικεία κοσμήματα και στολίδια, που ήταν πολύ αγαπητά στις Βυζαντινές[38]. Φρόντισε να γίνει θεοσεβής, την εκπαί-

---

37. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 91, κεφ. 3: *Τεχθεισῶν οὖν αὐτῶν καὶ πρὸς ἡλικίαν ἐλασασῶν, ἡ τιμία ζυγὰς τῶν γεννητόρων τὴν εὔτοκον ξυνωρίδα τῶν θυγατέρων ἐν γράμμασι καὶ εὐσεβείᾳ ὁμοίᾳ αὐτῶν ἀνέτρεφεν.*

38. Για τη φιλαρέσκεια της Βυζαντινής, βλ. Κουκουλες, *ΒΒΠ*, Β2, 209-213. Για τις θέσεις της Εκκλησίας απέναντι στο γυναικείο καλλωπισμό, βλ. Δετορακης, «Ο γυναικείος καλλωπισμός», 573-585.

δευσε στα ιερά γράμματα[39], τη δίδαξε να δέχεται και να φροντίζει τους φτωχούς και την υποχρέωνε να περιποιείται μόνη της τις πληγές των λωβών. Και αφού κατόρθωσε να την απομακρύνει από τις επίγειες ενασχολήσεις και να την οδηγήσει στην ικανότητα να απολαμβάνει την επουράνια ομορφιά, την αφιέρωσε στο Θεό[40]. Αν εξαιρέσουμε την προσπάθεια της Θεοκτίστης να κατευθύνει την κόρη της στη μοναστική ζωή, γεγονός που είχε άμεση σχέση με τα πρότυπα της οικογένειας του εικονόφιλου στουδίτη μοναχού και τη συγκεκριμένη εποχή της εικονομαχίας, η νεαρή Βυζαντινή είχε αποκτήσει όλα τα επιθυμητά γυναικεία χαρακτηριστικά: ήταν θεοσεβής, μορφωμένη, φιλάνθρωπη και ελεήμων, σεμνή, απέριττη και λιτή στις υλικές αξιώσεις της.

Πέρα από την ηθική διαπαιδαγώγηση οι Βυζαντινοί ενδιαφέρονταν και για τη σωματική ομορφιά των θυγατέρων τους, τη συνέδεαν όμως πάντοτε με την ομορφιά της ψυχής. Η αγία Θωμαΐς ήταν εξαιρετικά όμορφη, η αυτοκράτειρα Θεοδώρα επίσης, όπως και η οσία Θεοδώρα της Θεσσαλονίκης, και ο εγκωμιαστής της Ευφροσύνης, Κωνσταντίνος Ακροπολίτης (βιογράφος της Ευφροσύνης της Νέας ήταν ο Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος[41]), αναφέρεται στην *τοῦ σώματος... ἁπαλότητα ἣν ἐκ φύσεως ἔσχεν ἅμα καὶ ἀγωγῆς*[42]. Επιθυμούσαν ωστόσο αυτή η ομορφιά να μένει μακριά από τα ξένα ανδρικά μάτια και να φυλάσσεται μόνο για το μελλοντικό σύζυγο της θυγατέρας τους.

Το γεγονός αυτό μαρτυρείται και στο Βίο του οσίου Φιλαρέτου († 792). Όταν οι απεσταλμένοι της Ειρήνης Αθηναίας, οι οποίοι αναζητούσαν σε όλη την αυτοκρατορία υποψήφιες νύφες για το γιο της Κωνσταντίνο ϛ´, ζήτησαν από τον όσιο να δουν τις κόρες και τις εγγονές του, εκείνος την πρώτη φορά με δεξιοτεχνία απέφυγε τη συνάντηση. Την επόμενη μέρα οι απεσταλμένοι επέμειναν και τότε η απάντησή του ήταν απόλυτα προσαρμοσμένη στις ισχύουσες αντιλήψεις. Επισήμανε ότι οι εγγονές του *οὐδέποτε ἐξῆλθοσαν ἐκ τοῦ κουβουκλίου αὐτῶν*, αν και η οικογένειά του ήταν φτωχή, και τους προέτρεψε να τις επισκεφτούν εκείνοι στο δωμάτιό τους[43]. Άφηνε έτσι να εννοηθεί ότι η κακή οικονομική κατάσταση της οικογένειας, αν και θα μπορούσε να είχε οδηγήσει τις γυναίκες έξω από το σπίτι, δεν διατάραξε τη σωστή ανατροφή

---

39. Για τον τρόπο που η πρώην αγράμματη Θεοκτίστη μορφώθηκε μόνη, έτσι ώστε να είναι σε θέση να μεταδώσει γνώσεις στην κόρη της, βλ. παρακάτω κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», 200.

40. Θεόδωρος Στουδίτης, *Επιτάφιος εις την εαυτού μητέρα*, στ. 888.

41. Ο συγγραφέας του Βίου ήταν ιστορικός της Εκκλησίας και σύγχρονος του Παχυμέρη· βλ. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, Β, 165.

42. *Εγκώμιο Ευφροσύνης της Νέας*, 59, κεφ. 4.

43. *Βίος Φιλαρέτου*, 139.

τους. Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι, καθώς επρόκειτο για την υποψήφια αυγούστα και για την οικογένεια αγίου, η θαλάμευση των γυναικών ήταν επιβεβλημένη. Σε όλες τις άλλες περιπτώσεις πρέπει να αποτελούσε τον κανόνα ο οποίος όμως συχνά δεν ετηρείτο. Οι βιοτικές ανάγκες μιας φτωχής οικογένειας δεν μπορεί παρά να οδηγούσαν νεαρά κορίτσια έξω από το σπίτι προκειμένου να βοηθήσουν στο νοικοκυριό[44].

Από περιστατικό που περιγράφεται στο Βίο του Λαζάρου του Γαλησιώτη († 1054) είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε και άλλους λόγους, που ήταν δυνατό να θέσουν σε κίνδυνο την ηθική υπόσταση των νεαρών κοριτσιών. Ο Λάζαρος, στην πορεία του προς τις Χώνες (5 χλμ. από τις Κολοσσές)[45], συνάντησε νεαρή κόρη, που είχε εξαπατηθεί από αγνώστους, είχε αφήσει την πατρική εστία υπεξαιρώντας ένα σημαντικό χρηματικό ποσό και στη συνέχεια οι άγνωστοι την εγκατέλειψαν. Βρισκόταν σε δεινότατη θέση, καθώς φοβόταν να επιστρέψει στο σπίτι της, *ἵνα μὴ καὶ μῶμόν τινα παρά τινων ὑποστῇ· ἦν γὰρ καὶ παρθένος*. Ο όσιος φρόντισε για την αποκατάστασή της και την παρέδωσε σε συγγενείς, που ανέλαβαν την υποχρέωση να την οδηγήσουν στους γονείς της[46].

Η οσία Θεοδώρα της Θεσσαλονίκης μεγάλωνε με την αμέριστη φροντίδα της νονάς της, καθώς ο πατέρας της είχε αποτραβηχτεί σε ερημικό μέρος για να μονάσει, και λόγω της ομορφιάς, της καταγωγής και του ήθους της ήταν περιζήτητη νύφη[47]. Είναι δυνατό να υποθέσει κανείς, καθώς δεν αναφέρεται τίποτα στο Βίο για την οικονομική κατάσταση της νονάς της, ότι η νεαρή Θεοδώρα ήταν αναγκασμένη να βοηθά στις διάφορες οικιακές εργασίες. Κυκλοφορούσε στην πόλη της Αίγινας εκτεθειμένη στα ανδρικά μάτια, παρόλο που στο πατρικό σπίτι είχε πλήθος υπηρετών[48].

Στην Εύβοια, από όπου πέρασε ο όσιος Νίκων ο Μετανοείτε, συνάντησε μια γυναίκα που ζύμωνε ψωμί με τη βοήθεια της κόρης της, την οποία είχε στείλει στο πηγάδι, μακριά από το σπίτι, για να φέρει το νερό που χρειαζόταν. Η μικρή καταλήφθηκε από τα δαιμόνια που κατοικούσαν στο πηγάδι και, καθώς καθυστερούσε να επιστρέψει, η μητέρα βγήκε οργισμένη να την αναζητήσει[49]. Δεν αμφιβάλλει κανείς ότι παρόμοιες σκηνές, που όμως δεν αναφέρονται στα αγιολογικά κείμενα, θα ήταν η

---

44. Βλ. κεφ. «Κοινωνική παρουσία και δράση των γυναικών», 216-217.

45. Βλ. Λαμπροπουλου, *Όσιος Λάζαρος*, 77-78 και σημ. 64.

46. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 511.

47. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 74, κεφ. 5.

48. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 72, κεφ. 4: *καὶ πλείστοις οἰκέταις δορυφορούμενος* (ο πατέρας της).

49. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 184, κεφ. 19.

καθημερινή πραγματικότητα των νεαρών φτωχών κοριτσιών, τα οποία κάθε άλλο παρά περιορισμένα στο γυναικωνίτη[50] περνούσαν την παιδική ηλικία τους.

Σημαντικές ειδήσεις σχετικά με τον αποκλεισμό των γυναικών από τις δημόσιες εμφανίσεις παρέχει ο Βίος της Θεοφανούς. Ο πατέρας της φρόντιζε πολύ ώστε η όμορφη κόρη του να μείνει μακριά από τα ανδρικά μάτια. Ακόμη και για το λουτρό, στο οποίο ήταν συνήθεια να πηγαίνουν οι γυναίκες, δεν ήταν διατεθειμένος να της επιτρέψει τη μετάβαση. Επειδή όμως δεν ήθελε *καταμαραθῆναι τὰ κάλλη διὰ τῆς μακρᾶς ἀλουσίας*, αφού δεν υπήρχε βαλανείο στο σπίτι[51], αποφάσισε να την οδηγεί εκεί πλήθος υπηρετριών και υπηρετών και μόνο όταν είχε σκοτεινιάσει ή πριν ακόμη χαράξει η αυγή[52], με σκοπό να μένει προστατευμένη από τα αδιάκριτα ανδρικά μάτια.

Οι κόρες μάθαιναν να υπακούουν πλήρως στις επιθυμίες και στις αποφάσεις των γονέων κυρίως των πατέρων τους, αφού η πατρική εξουσία παρέμεινε σε ισχύ στη βυζαντινή οικογένεια[53]. Συχνά απαντά στους Βίους των αγίων η υποταγή των βιογραφουμένων στην πατρική θέληση να παντρευτούν, παρόλο που οι ίδιοι είχαν προεπιλέξει το μοναστικό βίο και έπρεπε, κατά κανόνα, να παραμείνουν άγαμοι.

Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής δεν μπόρεσε να αντισταθεί, αν και άντρας, στη θέληση των γονέων του· υποτάχτηκε και τέλεσε το γάμο του. Βρήκε ωστόσο τρόπο να διατηρήσει την αγνότητα και την παρθενία του[54]. Αντιλαμβάνεται επομένως κανείς τη δυσχερέστερη θέση στην οποία βρίσκονταν οι κόρες, όταν είχαν να αντιμετωπίσουν την άρνηση των γονέων τους. Αναρωτιέται μάλιστα πώς έβρισκαν τη δύναμη να προβάλουν την άποψή τους. Ίσχυε προφανώς για τους αγίους η άποψη που διατυπώνει ο βιογράφος του Λουκά του Στειριώτη: *τῶν ἄλλων μὲν πάντων γονεῖς, θεὸν δὲ καὶ γονέων δεῖ προτιμᾶν*[55].

Στο Βίο της αγίας Θωμαΐδος, που αντέδρασε σθεναρά στη δεσποτική επιμονή του πατέρα της[56], εκφράζεται η αντίληψη περί υποταγής στη θέληση των γονέων:

---

50. Για την ύπαρξη ή μη γυναικωνίτη στις βυζαντινές οικίες, βλ. KAZHDAN, «Women at Home», 8-10.

51. Το ιδιωτικό βαλανείο ήταν πολυτέλεια ακόμη και για εύρωστους οικονομικά Βυζαντινούς. Για τη συχνότητα αναφορών των αγιολογικών κειμένων του 6ου και του 7ου αιώνα σε δημόσια λουτρά και στον τρόπο λειτουργίας τους, βλ. MAGOULIAS, «Bathhouse, Inn, Tavern, Prostitution», 233-238. Για τα λουτρά, βλ. επίσης BERGER, *Das Bad*.

52. *Βίος Θεοφανούς*, 3, κεφ. 5.

53. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», 126-128.

54. Βλ. κεφ. «Η γέννηση κόρης στους Βυζαντινούς», 33-34.

55. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 169, κεφ. 23.

56. Στο *Βίο Θωμαΐδος* Β, 195-196, σημειώνεται: *οἱ γεννήτορες διανίστανται καὶ τὶ ξύμπαν εἰπεῖν δεσποτικώτερον πλεῖν ἢ πατρικώτερον διεγείρονται καὶ ἀπολυτικῶς τὴν ἀποκήρυξιν ἐπισείουσι*

Ξένον γὰρ πάντῃ καὶ ἀπῳδὸν ταῖς ἤθει γαληνῷ καὶ κοσμίῳ σεμνυνομέναις παρθένοις εὐσεβῶν γεννητόρων ἀντιλέγειν θελήματι, ὥσπερ τὸ ῥᾳδίως καθυποκύπτειν πάλιν ἐπαινετὸν καὶ οἰκεῖον βίῳ ἐπιεικεῖ καὶ γνώμῃ θεοφιλεῖ καὶ παιδὶ φιλοπάτορι[57]. Και η Αθανασία Αιγίνης έκανε τουλάχιστον τον πρώτο γάμο της υποτασσόμενη στην πατρική θέληση, παρά τις προσωπικές αντιρρήσεις και αμφιβολίες της[58].

Σε άλλη περίπτωση η ανυπακοή στην πατρική θέληση έγινε αποδεκτή. Η Ανθούσα πιέστηκε πολλές φορές, αλλά μάταια, από τον πατέρα της για να παντρευτεί.[59]. Και είναι αξιοσημείωτο ότι ο Κωνσταντίνος Ε΄, διώκτης των μοναχών και του μοναχισμού, αποδέχτηκε την άποψη της κόρης του. Η Ευφροσύνη η Νέα, αντίθετα, αναγκάστηκε να φύγει κρυφά από το σπίτι του θείου και κηδεμόνα της προκειμένου να αποφύγει το γάμο, αφού δεν είχε τη δυνατότητα να τον αρνηθεί[60]. Η αντίθεση αυτών των περιπτώσεων με εκείνη της Θωμαΐδος ερμηνεύεται. Πριν προβληθεί το πρότυπο της γυναίκας που αγίασε μέσα στο γάμο χωρίς ποτέ να γίνει μοναχή[61], η γυναικεία αγιότητα προϋπέθετε την παρθενία, την αγαμία και το μοναχικό ένδυμα. Με γνώμονα τη συγκεκριμένη αρχή ήταν δυνατό να παραβιάζεται μία άλλη, αυτή της υπακοής στην πατρική εξουσία. Στην περίπτωση της Θωμαΐδος όμως έπρεπε να αιτιολογηθεί ο καθαγιασμός της, αν και έγγαμης, και να δικαιολογηθεί η από μέρους της συναίνεση στο γάμο. Από την άλλη πλευρά, αυτή η συναίνεση έπρεπε να είναι προϊόν πνευματικών διεργασιών[62] και αποτέλεσμα άσκησης ψυχολογικής βίας από τους γονείς. Γι' αυτό το λόγο η υποταγή στη θέλησή τους προβάλλεται ως ύψιστη υποχρέωση των θυγατέρων.

Αν και οι κανόνες ανατροφής, που αναφέρθηκαν παραπάνω, ως στόχο είχαν, κατά κύριο λόγο, τη δημιουργία σωστών συζύγων και μητέρων και όσο και αν ο γάμος αποτελούσε τη φυσική και επιθυμητή από τους γονείς ή τους κηδεμόνες πορεία των

μάλα ἐκείνῃ. Απευθύνθηκαν μάλιστα στην κόρη τους λέγοντας: «*Μή σοι θάρρος γένοιτό ποτε, θύγατερ, τοῖς κατὰ σκοπὸν ἐντυχεῖν καὶ τῶν κατὰ γνώμην ἐπιτυχεῖν*... *εὖ ἴσθι ἡμᾶς καὶ τοῦ βίου καὶ τῶν φρενῶν ἐκπεσεῖν ἤ σε τοὺς ὀφειλομένους ὑμεναίους διαφυγεῖν· τῶν ἀδυνάτων γὰρ ἂν εἴη τοῦτο καὶ ἀμηχάνων*» (196).

57. *Βίος Θωμαΐδος* Β, 195, κεφ. 3.

58. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 3.

59. *Βίος Ανθούσας*, στ. 613-614.

60. Στο Βίο της αγίας η απόφαση του θείου της εμφανίζεται ως αναμενόμενη και απόλυτη· *Βίος Ευφροσύνης Νέας*, 863, κεφ. 5: *ἐπείπερ ὁ πρὸς πατρὸς αὐτῇ θεῖος Ἀγέλαστος τὴν θυγατέρα πρὸς ὥραν γάμου ἥκουσαν ἀνδρὶ τῶν τότε περιφανῶν κατηγγύα*.

61. Βλ. Λαΐου, «Η ιστορία ενός γάμου» και παρακάτω, κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 66.

62. Βλ. *Βίος Θωμαΐδος* Β, 196-197.

θυγατέρων τους, ακόμη και αυτών που αγίασαν (Ανθούσα, Αθανασία, Άννα/Ευφημιανός, Θεοδώρα Θεσσαλονίκης, Ειρήνη Χρυσοβαλάντου), δεν λείπουν οι περιπτώσεις κατά τις οποίες μόνοι οι γονείς οδηγούσαν ή ευλογούσαν την είσοδο των παιδιών τους στη μοναχική ζωή. Απαντώνται επίσης, έστω και σπάνια, περιπτώσεις κατά τις οποίες η απόφαση των θυγατέρων να ασπαστούν το μοναχισμό έγινε σεβαστή και αποδεκτή από τους γονείς.

Οι εγγονές του οσίου Φιλαρέτου († 792), Ελένη και Ευφημία, ζήτησαν την ευχή του οσίου. Εκείνος τις ευλόγησε, λέγοντας ότι θα κληρονομήσουν την ουράνιο βασιλεία επιλέγοντας την οδό της παρθενίας και του μοναχισμού, όπως και έγινε[63]. Αυτή η φιλομοναστική στάση του Φιλαρέτου είναι ένα ακόμη στοιχείο που ενισχύει την άποψη για τα εικονόφιλα αισθήματά του[64].

Η Θεοδώρα της Θεσσαλονίκης και ο σύζυγός της προσέφεραν στο Θεό το πρώτο από τα τρία παιδιά τους (τα άλλα δύο είχαν πεθάνει). Συμφώνησαν να κάνουν μοναχή τη μόλις έξι ετών[65] κόρη τους και την οδήγησαν στο μονύδριο του Ευαγγελιστή Λουκά στη Θεσσαλονίκη[66]. Την παρέδωσαν στη μοναχή Αικατερίνη, αδελφή του μετέπειτα αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Αντωνίου, και την επόμενη μέρα η κόρη εκάρη μοναχή και πήρε το όνομα Θεοπίστη[67]. Οι γονείς της οσίας Ευφροσύνης της Νέας αποφάσισαν να τη στείλουν σε μοναστήρι. Η μεγάλη επιθυμία της κόρης τους να ασπαστεί το μοναστικό βίο έγινε σεβαστή από τους γονείς, όσο και αν αυτό τους κόστισε τη στέρησή της[68].

Στα κείμενα σπανίζουν πληροφορίες σχετικά με τον τρόπο διαβίωσης των μικρών κοριτσιών. Καθώς στην πλειονότητά τους δεν πήγαιναν σε σχολείο για τη

63. *Βίος Φιλαρέτου*, 159· πρβλ. *Βίος Φιλαρέτου* (*IRAIK*), 82-83.

64. Για τις διαφορετικές απόψεις των ερευνητών σχετικά με τα εικονόφιλα ή μη αισθήματα του οσίου Φιλαρέτου και του εγγονού του, συγγραφέα του Βίου, Νικήτα, βλ. ΚΟΝΤΗ, «Μαρτυρίες», 89-90 και σημ. 59-61, όπου και η προηγούμενη βιβλιογραφία.

65. Σημειώνεται η πολύ μικρή ηλικία κατά την οποία αποφάσισαν οι γονείς να καρεί μοναχή η κόρη τους, αφού η επιτρεπόμενη ηλικία ήταν αυτή των επτά ή οκτώ χρόνων, ηλικία η οποία οριζόταν ως ικανή να επιτρέπει στα παιδιά να κατανοούν τις πράξεις και να συναινούν. Η ηλικία εισδοχής στη μοναστική ζωή ήταν αυτή των 10 ετών, ορισμένη από τη σύνοδο του Τρούλλου (692) με τον 40ό κανόνα, κατά τροποποίηση των κανόνων του Μεγάλου Βασιλείου· βλ. και PATLAGEAN, «L'enfant et son avenir», 86.

66. Η ταύτιση της μονής του Αγ. Λουκά στη Θεσσαλονίκη δεν είναι εφικτή· βλ. σχετικά *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 249-251.

67. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 78-84, κεφ. 8-9.

68. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 866: *πατὴρ δὲ καὶ μήτηρ αὐτῆς... ἀβίωτον εἶναι τὸν βίον νομίζουσι, μὴ τὴν θυγατέρα ἔχοντες καθορᾶν.*

βασική εκπαίδευση[69], έμεναν κλεισμένα στο σπίτι. Γνωρίζουμε ότι η αγία Θεοφανώ, όπως και οι άλλες αγίες που είχαν εκπαιδευτεί στα ιερά γράμματα, *ἀναγνώσμασι καὶ μελέταις τὰς ἡμέρας αὐτῆς διετέλει*[70], η οσία Αθανασία εκτός από τη μελέτη ασχολείτο και με το πλέξιμο[71], ενώ στο Βίο της Θωμαΐδος της Λεσβίας αναφέρεται η συνήθης παιδική ασχολία, το παιχνίδι[72], με το οποίο όμως κανένα άλλο κορίτσι στα αγιολογικά κείμενα δεν εμφανίζεται να ασχολείται.

Συμπεράσματα

Τα κείμενά μας παρουσιάζουν, σχετικά με το θέμα της παιδικής ηλικίας των κοριτσιών, εικόνα προβληματική. Οι αγίες σπάνια εμφανίζονται ως παιδιά. Μετά τη γέννησή τους μία σύντομη φράση, που αναφέρει ότι ανατράφηκαν σύμφωνα με τις επιταγές του Κυρίου, περιγράφει συνήθως τα πρώτα χρόνια της ζωής τους. Η επόμενη αναφορά γίνεται στο γάμο ή στην επιθυμία τους να αφιερωθούν στο Θεό. Πληροφορίες όπως αυτές που μας παρέχουν οι Βίοι των αγίων ανδρών σχετικά με τα χρόνια της εκπαίδευσής τους ή αναφορές στα παιχνίδια των αγοριών –σε αντιδιαστολή με τη συμπεριφορά των μελλοντικών αγίων που συστηματικά απείχαν από αυτά[73]– δεν υπάρχουν για τα κορίτσια, ενώ οι ιστοριογραφικές πηγές μάς πληροφορούν τουλάχιστον για το κλασικό κοριτσίστικο παιχνίδι, τις κούκλες[74].

Η διαπίστωση για τη σπανιότητα των αναφορών στις γυναίκες κατά την παιδική τους ηλικία ενισχύεται και από το μικρό αριθμό θαυμάτων, που έγιναν για να

---

69. Βλ. κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», ιδιαίτ. 201, 209-210.

70. *Βίος Θεοφανούς*, 3, κεφ. 5.

71. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 3.

72. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 236, κεφ. 7: *᾿Αλλὰ τὸ θυγάτριον ἁπαλωτέρας ὂν ἡλικίας τῆς ὡς ἔθος μᾶλλον ἐσχολακυίας πρὸς ἀθύρματα παιδικὰ καὶ τὸν τυρβώδη βίον διεγνωκὸς καὶ συνεζευγμένον ἀνδρί.*

73. Βλ. Κιουσοπουλου, *Χρόνος και ηλικίες*, 73-74. Για τα αγορίστικα παιδικά παιχνίδια, βλ. και *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 166, κεφ. 50.

74. Οι κόρες της αυτοκράτειρας Θεοδώρας έπαιζαν με κούκλες, «νινία», όπως μαρτυρεί το γνωστό επεισόδιο μεταξύ Θεοφίλου και Θεοκτίστης, μητέρας της Θεοδώρας, σχετικά με την εικονολατρική διαπαιδαγώγηση των μικρών κοριτσιών από τη γιαγιά τους: Συν. Θεοφ., 90-91· Σκυλιτζης, 52-53· πρβλ. Ψσυμεων, 628-629, όπου ως πρωταγωνίστρια αναφέρεται η μητριά του Θεοφίλου. Για τα κοριτσίστικα παιδικά παιχνίδια, βλ. Κουκουλες, *ΒΒΠ*, Α1, 154-155, ενώ για τα παιδικά παιχνίδια γενικά, βλ. Κουκουλες, *ΒΒΠ*, Α1, 161-184. Τα κορίτσια περιορίζονταν κυρίως σε παιχνίδια μέσα στο σπίτι σε αντίθεση με τα αγόρια που έπαιζαν ελεύθερα στους δρόμους· βλ. Κουκουλες, *ΒΒΠ*, Β2, 166.

σωθούν άρρωστα κορίτσια[75]. Έχει σημειωθεί ότι «αν ο μελετητής έπαιρνε κατά γράμμα τους Βίους, θα σχημάτιζε την εντύπωση ότι στην κοινωνία αυτή δεν υπήρχαν υγιή παιδιά»[76]. Αν αντιστραφεί η άποψη αυτή, γίνεται προφανές ότι η άκριτη αποδοχή των παραπάνω κειμένων θα οδηγούσε στην εικόνα μιας κοινωνίας, όπου είτε ο γυναικείος πληθυσμός αποτελούσε ένα ελάχιστο ποσοστό είτε οι κόρες των Βυζαντινών δεν αρρώσταιναν ή, ακόμη και αν αυτό συνέβαινε, οι γονείς τους αδιαφορούσαν.

Τίποτα από αυτά δεν συνέβαινε στην πραγματικότητα. Η βυζαντινή γυναίκα στα αγιολογικά κείμενα, όπως θα φανεί παρακάτω[77], πέρα από το να τιμάται και να εξαίρεται ως αγία στους Βίους των αγίων γυναικών, καθαγιάζεται και καταξιώνεται κυρίως ως μητέρα. Οι άλλες ηλικίες και φάσεις της γυναικείας ζωής λανθάνουν ή ελάχιστα απασχολούν τους συγγραφείς. Οι τελευταίοι αρκούνται να αναφέρουν τα στοιχεία εκείνα που προετοιμάζουν τη γυναίκα για τους δύο εξέχοντες ρόλους της και εκεί μόνο να επεκταθούν. Και τα συγκεκριμένα στοιχεία, που αφορούν κυρίως στη σωστή ανατροφή των κοριτσιών, έστω και επιγραμματικά αναφέρονται και θεωρούνται εκ των ων ουκ άνευ.

Η εικόνα που προκύπτει λοιπόν μέσα από τα αγιολογικά κείμενα για την περίοδο από τον 8ο αιώνα και εξής, όταν ο ρόλος του παιδιού ήταν πλέον διασφαλισμένος μέσα στην οικογένεια και η ανατροφή των κοριτσιών ήταν άμεσα συνδεδεμένη με το ρόλο τους μέσα σε αυτή και με τις προοπτικές για το μέλλον τους, αφορά στην ηθική διάπλαση της ψυχής τους και στην προετοιμασία ευσεβών και ενάρετων γυναικών.

Για την ανατροφή φρόντιζαν από κοινού οι γονείς, που δεν αδιαφορούσαν και για την ομορφιά του σώματος, τη συνέδεαν όμως πάντοτε με την ομορφιά της ψυχής. Οι αρετές που επιδιώκονταν ήταν η τιμιότητα, η εγκράτεια, η φιλανθρωπία και η ολιγάρκεια. Απαραίτητη προϋπόθεση της σωστής ανατροφής ήταν η υπακοή της νεαρής Βυζαντινής, κανόνας που ήταν δυνατό να παραβιαστεί μόνο όταν επρόκειτο για την απόφαση των θυγατέρων να ασπαστούν το μοναχισμό. Οι αντιλήψεις της εποχής, που απέκλειαν την κόρη από τη θέα των ανδρών, κρατούσαν τα κορίτσια στο σπίτι, και αυτά, όταν είχαν τη δυνατότητα, περνούσαν το χρόνο τους είτε διαβάζοντας είτε παίζοντας. Δεν αποκλείεται όμως και το γεγονός, όποτε η οικονομική κατάσταση της οικογένειας το απαιτούσε, να συνέβαλλαν στον οικογενειακό προϋπολογισμό.

---

75. Βλ. κεφ. «Η γέννηση κόρης στους Βυζαντινούς», 35 κ.ε.
76. Κιουσοπουλου, *Χρόνος και ηλικίες*, 76.
77. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», ιδιαίτ. 149-150.

Γ. Η ΑΔΕΛΦΗ

Ἡ αὐτάδελφος... οὐδέ... αἵματι μόνον, ἀλλὰ καὶ πράγματι καὶ τοῖς τρόποις ἐβεβαίου τὸ συγγενὲς
Βίος Λουκά Στειριώτη, 178, κεφ. 37

ΔΙΑΚΡΙΤΟΣ ΕΜΦΑΝΙΖΕΤΑΙ ΣΤΑ ΑΓΙΟΛΟΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ο ρόλος της Βυζαντινής ως αδελφής με τρεις διαφορετικές υποστάσεις: της αδύναμης ανύπαντρης γυναίκας, που τελούσε υπό την προστασία του αδελφού, της αδελφής-μητέρας και της αδελφής συνοδοιπόρου του αγίου.

Οι άγιοι επιλαμβάνονταν με μεγάλη φροντίδα και αγωνία την τύχη των ανύπαντρων αδελφών τους. Όταν αποφάσιζαν να ασπαστούν τη μοναστική ζωή, εκτός από τις μητέρες τους, προσπαθούσαν να εξασφαλίσουν και τη ζωή των αδελφών τους. Προκύπτει σαφώς ότι οι γυναίκες, που δεν είχαν παντρευτεί, ήταν δύσκολο να επιβιώσουν μόνες. Ακόμη και αν είχαν κληρονομήσει περιουσία από τους γονείς τους, η κοινωνική αποτροπή για τη γυναικεία εργασία έξω από το πλαίσιο της οικιακής οικονομίας και ο κοινωνικός αποκλεισμός της γυναίκας καθιστούσαν, κατά τα συγκεκριμένα κείμενα πάντα, δυσχερή τη διαβίωση της ανύπαντρης Βυζαντινής. Το ίδιο, άλλωστε, συνέβαινε και με τις παντρεμένες γυναίκες μετά το θάνατο του συζύγου τους[1], γι' αυτό και οι περιπτώσεις γυναικών, που ζούσαν μόνες χωρίς σύζυγο ή αδελφό-προστάτη, σπανίζουν στα αγιολογικά κείμενα. Οι αδελφές των αγίων είτε είχαν παντρευτεί ή ασπαστεί το μοναχισμό πριν από την κουρά των αδελφών τους είτε ο ίδιος φρόντιζε να τις βάλει σε μοναστήρι. Κατ' αυτό τον τρόπο τούς εξασφάλιζε ήρεμη διαβίωση και εκείνος απαλλασσόταν από τη φροντίδα τους.

Ο Στέφανος ο Νέος († 767), όταν πέθανε ο πατέρας του, επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη από το όρος του Αυξεντίου όπου μόναζε, και μετά την κηδεία οδήγησε τη μητέρα και τη μία αδελφή του στο μοναστήρι[2], *τῆς ἄλλης προαποκειραμένης ἐν*

---

1. Βλ. κεφ. «Η χήρα», 174-176.

2. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 107, κεφ. 16: *αὖθις κατήνεγκεν αὐτὰς ἐν τῷ γυναικείῳ μοναστηρίῳ*. Πρόκειται για τη μονή Τριχιναρέας, κοντά στη μονή Αυξεντίου, βλ. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, *Ο βυζαντινός κλήρος*, 164.

ἑτέρῳ τοῦ Βυζαντίου μοναστηρίῳ[3]. Η αδελφή του Θεοδώρου Στουδίτη έγινε και εκείνη μοναχή[4]. Η μητέρα (ήταν η Προκοπία, κόρη του αυτοκράτορα Νικηφόρου Α΄ και σύζυγος του αυτοκράτορα Μιχαήλ Α΄ Ραγγαβέ[5]) και η αδελφή του πατριάρχη Ιγνατίου ακολούθησαν επίσης τη μοναστική ζωή[6]. Η αδελφή του Πέτρου Ατρώας († 837) αφιέρωσε στο μοναχισμό τις δύο κόρες και τους τέσσερις γιους της[7]. Ο Μιχαήλ Σύγκελλος († 846), προβληματισμένος για το μέλλον της μητέρας και των δύο αδελφών του, μετά το θάνατο του πατέρα του, κατόρθωσε να τις πείσει να γίνουν μοναχές[8]. Οι άγιοι Δαβίδ, Συμεών και Γεώργιος από τη Μυτιλήνη είχαν ακόμη τέσσερα αδέλφια. Από τα επτά, συνολικά, παιδιά της οικογένειας μόνο δύο οι γονείς τους *εἰς γένους διαδοχὴν τῷ βίῳ κατέλιπον*[9], ενώ τα πέντε αφιερώθηκαν στο Θεό. Ανάμεσά τους ήταν και η δίδυμη αδελφή του Γεωργίου, Ιλαρία, η οποία εκάρη μοναχή από τον αδελφό της Συμεών. Ασκείτο σε έναν οικίσκο, κοντά στην εκκλησία του Ευαγγελιστού Ιωάννη στη Λέσβο και διακονείτο από τον αδελφό της Γεώργιο[10].

Οι παραπάνω περιπτώσεις αφορούν σε αγίους που ασκήθηκαν και αγίασαν στην περίοδο της εικονομαχίας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να συνεκτιμηθεί και η γενικότερη στάση των εικονόφιλων αριστοκρατικών οικογενειών απέναντι στο μοναχισμό[11], καθώς και η εικόνα που τα συγκεκριμένα κείμενα επιχείρησαν να παρουσιάσουν.

Εκτός όμως από την περίοδο της εικονομαχίας η ίδια πρακτική παρατηρείται και σε άλλες περιόδους. Η αδελφή του οσίου Ευαρέστου († 897) είχε ακολουθήσει *τὸν μονήρη βίον* και μετά το θάνατο του αδελφού της εμφανίζεται στο Βίο παράλυτη στα κάτω άκρα. Ήταν μάλιστα μεγάλη η θλίψη της που δεν μπορούσε να παραβρεθεί στο τεσσαρακονταήμερο μνημόσυνο. Οι δικοί της άνθρωποι τη μετέφεραν με φορείο στον τάφο, όπου και θεραπεύτηκε με τη θεία επέμβαση του Ευαρέστου[12].

3. Πρόκειται για τη μονή του Μονοκιονίου στην Κωνσταντινούπολη· βλ. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 200 σημ. 107 και 270 σημ. 434.

4. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 240

5. *Βίος Ιγνατίου πατριάρχη*, στ. 489· ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 502.

6. *Βίος Ιγνατίου πατριάρχη*, στ. 500. Πρβλ. ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 19-20 για τον εγκλεισμό της Προκοπίας στο μοναστήρι· ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 106.

7. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 159, κεφ. 44.

8. *Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου* Α, 229· πρβλ. *Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου* Β, 264.

9. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 212, κεφ. 2.

10. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 223, κεφ. 12.

11. Βλ. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, *Ο βυζαντινός κλήρος*, 167 κ.ε.

12. *Βίος Ευαρέστου*, 323, κεφ. 44.

Ο Ευθύμιος ο Νέος († 898) εγκατέλειψε τη χήρα μητέρα του, τις ανύπαντρες αδελφές και την έγκυο γυναίκα του για να ασπαστεί το μοναχισμό. Μαζί με τον ασκητή Θεοστήρικτο πορεύτηκαν προς τον Άθω. Ζήτησε όμως από κάποιον να μεταβεί στην κώμη Οψώ, να παραδώσει το σταυρό του στη μητέρα και στις αδελφές του και να ανακοινώσει την απόφασή του. Στο άκουσμα των ειδήσεων *θάμβους μὲν κατ' ἀρχὰς τοῦ ὁσίου τὴν μητέρα ἔπλησεν, ὀδυρμῶν τε τὴν σύνευνον καὶ βοῆς τὰς ἀδελφὰς καὶ συγχύσεως.* Όλες οι γυναίκες, που βρίσκονταν υπό την προστασία του Ευθυμίου, βρέθηκαν στην αρχή σε απόγνωση καθώς έχαναν το στήριγμά τους. Στη συνέχεια, με ψυχραιμία και ωριμότερη σκέψη των αδελφών του οσίου (*καὶ εἰ μὲν ἀγαθὴν ὁδὸν ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν προπορεύεται, καὶ ἡμᾶς τούτῳ συνέψεσθαι, παραζηλούσας τὸ ὁμότιμον*), οδηγήθηκαν στην απόφαση να ακολουθήσουν και εκείνες το δρόμο του μοναχισμού. Έμεινε όμως η Αναστασώ, η κόρη του οσίου που είχε στο μεταξύ γεννηθεί, *πρὸς διαμονὴν τοῦ γένους*. Η Αναστασώ παντρεύτηκε πράγματι και γέννησε τρεις θυγατέρες και ένα γιο[13].

Η αδελφή του Πέτρου επισκόπου Άργους († 920-924) σε νεαρή ηλικία έγινε και εκείνη μοναχή, όπως τα αδέλφια και οι γονείς της[14]. Ο Φαντίνος ο Νέος († 974) έπεισε τους γονείς του να ασπαστούν το μοναχισμό. Τους παρότρυνε να πουλήσουν την περιουσία τους στην Καλαβρία και να επανέλθουν στην έρημη Λουκανία[15], όπου μόναζε εκείνος, και να ακολουθήσουν το παράδειγμά του. Οι γονείς έπραξαν κατά τις οδηγίες του και επέστρεψαν κοντά του μαζί με την κόρη και τους άλλους δύο γιους τους, Λουκά και Κοσμά. Η αδελφή του Φαντίνου εκάρη μοναχή μαζί με τη μητέρα της σε μονή που έκτισε ο όσιος[16]. Όταν ο μαθητής του οσίου Νείλου († 1004) Στέφανος αποφάσισε να γίνει μοναχός, ο άγιος φρόντισε *καὶ περὶ τὸ ἀδύνατον μέρος τοῦ μακαρίου Στεφάνου*. Με επιστολή στην ηγουμένη Θεοδώρα ζήτησε να δεχτεί στο μοναστήρι της τη μητέρα και την αδελφή του μαθητή του[17], ελευθερώνοντας έτσι το δρόμο του Στεφάνου προς τη μοναστική ζωή.

---

13. *Βίος Ευθυμίου του Νέου*, 27-28, κεφ. 16. Ο Ευθύμιος ο Νέος είναι χαρακτηριστική περίπτωση μοναχού της μεσοβυζαντινής εποχής ο οποίος συμβιβάζει την προσήλωση στο μοναχισμό και την οικογενειακή συνέχεια· βλ. TALBOT, «The Family and the Monastery», 120.

14. *Βίος Πέτρου Άργους*, 234, κεφ. 5: *οὓς καὶ πατὴρ καὶ μήτηρ ἐκμιμησάμενοι καὶ ἀδελφὴ παρθένος ἔτι νεάζουσα τὸν μοναστικὸν ᾑροῦντο βίον καὶ τὴν ἐπίμονον ἄσκησιν.*

15. Στο κείμενο *Λυκαονία* (410, κεφ. 9), αλλά πρόκειται για την περιοχή της Λουκανίας στην Ιταλία· βλ. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, σχόλια 493.

16. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 420-422, κεφ. 17.

17. *Βίος Νείλου του Νέου*, 75, κεφ. 28.

Εκτός από τη στάση αυτή των αδελφών απέναντι στις ανίσχυρες και αδύναμες αδελφές τους, τονίζονται στα αγιολογικά κείμενα και οι σχέσεις αγάπης και ενδιαφέροντος μεταξύ των αδελφών. Ο Θεόδωρος Στουδίτης φαίνεται πως ήταν πολύ περήφανος για την αγωγή και το ήθος της αδελφής του. Επαινώντας τον τρόπο με τον οποίο την ανέθρεψε η μητέρα του, αναδεικνύει τα χαρίσματα και τις αρετές της[18]. Είχε, κατά την άποψη του Θεοδώρου, όλα τα προσόντα ώστε να στραφεί στο μοναχισμό και να αφιερωθεί στο Θεό[19]. Εκτός όμως από αυτά, στο Βίο του Στουδίτη σημειώνεται ότι και η αδελφή του, μαζί με τους γονείς και τα άλλα δύο αδέλφια τους, Ευθύμιο και Ιωσήφ, δέχτηκε την πνευματική επιρροή του μητρικού θείου τους Πλάτωνα[20]. Ο τελευταίος είχε ιδιαίτερα φροντίσει την ψυχική και ηθική ανάταση της αδελφής του Θεοκτίστης[21], όταν βρέθηκε στην Κωνσταντινούπολη κοντά στον πατριάρχη Ταράσιο μετά την Ζ΄ Οικουμενική σύνοδο στην οποία είχε πάρει μέρος[22].

Ο γάμος της Μαρίας της Νέας οφείλεται σε έναν από τους γαμπρούς της. Ο σύζυγος της μιας αδελφής της, Βάρδας, καθώς η κουνιάδα του ήταν ορφανή από πατέρα, φρόντισε να την παντρέψει[23].

Μία άλλη εικόνα των αδελφών των αγίων είναι εκείνη της αδελφής-μητέρας, που ανέτρεφε ή φρόντιζε τον άγιο. Εκφράζεται στα κείμενα ένα αμείωτο ενδιαφέρον για τη ζωή και την τύχη των αγοριών αδελφών τους.

---

18. Βλ. κεφ. «Η παιδική ηλικία της Βυζαντινής», 47-48.

19. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιτάφιος εις την εαυτού μητέρα*, στ. 888: *Τὰ δὲ τέκνα ἡ πανάρετος παιδεύει ἐν νουθεσίαις καὶ παραινέσεσιν, πῆ μὲν ῥάβδῳ λογικῇ πλήττουσα, πῆ δὲ ἐμμελείᾳ ἄγουσα καὶ προσάγουσα καὶ αὔξουσα εἰς τὰ τελεώτερα. Ἐξ οὗ τί γίνεται; καταρτίζει τὸ θυγάτριον καὶ ὁ τρόπος θαυμαστός· οὔτε εἰς ὄψιν ἀῤῥένων φέρουσα, οὔτε τὰ γυναικικὰ ἐμπλόκια καὶ περιδέξια καὶ περιπόρφυρα ὑποδεικνύουσα· πρὸς δὲ θεοσέβειαν ἀνάγουσα, καὶ τὰ ἱερὰ γράμμματα ἐκπαιδεύουσα, καὶ τοὺς πτωχοὺς ὑποδέχεσθαι ἐκδιδάσκουσα, καὶ τῶν λωβῶν τὰ ἕλκη ἐκμάσσεσθαι αὐτοχείρως ὑπαναγκάζουσα· καὶ τέλος, εἰς Θεὸν καὶ τὰ ἐπουράνια κάλλη ἀπὸ τῶν ἐνθένδε χαμαιζήλων τὸν νοῦν τοῦ κορίου μετάγουσα, Θεῷ ἀνατίθησιν.*

20. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Α, στ. 121: *ὁ θεῖος οὗτος ἀνὴρ* (Πλάτων) *πρὸς φιλοσοφίαν ἐθήρασε... τὸν καλὸν τουτονὶ Θεόδωρον, ἐξ αδελφῆς ὄντα ἀνεψιόν, ... οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πατέρας τοῦ Θεοδώρου καὶ ἀδελφούς, Ἰωσὴφ καὶ Εὐθύμιον, σὺν ἅμα καὶ μικρᾷ ἀδελφῇ.*

21. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 240: *καὶ ἄλλους πολλοὺς τῶν συνήθων πρὸς καταφρόνησιν ἀνεπτέρωσε τῶν παρόντων καὶ φθειρομένων, μάλιστά γε μὴν τὴν ἰδίαν ἀδελφήν.*

22. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 240· *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Α, στ. 120-121.

23. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 692, κεφ. 2. Επιθυμία του γαμπρού της Μαρίας ήταν να συσφίξει τους δεσμούς φιλίας με το συνάδελφό του Νικηφόρο· βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 88-89.

Ο όσιος Νείλος, ορφανός από γονείς, ανατράφηκε και εκπαιδεύτηκε από την αδελφή του, που ήταν ήδη παντρεμένη[24]. Ο σύζυγός της, *φιλόθεος* προφανώς και εκείνος όπως η σύζυγός του, θεωρούσε φυσική αυτή την εξέλιξη και δέχτηκε να αναθρέψει το μικρό κουνιάδο του. Στο Βίο του οσίου Λουκά του Στειριώτη, η μία από τις αδελφές του, η Καλή, μοναχή και η ίδια[25], είχε τη συνήθεια να έρχεται κοντά του και να τον εξυπηρετεί σε διάφορες εργασίες[26]. Επισκεπτόταν τον όσιο και τον προμήθευε με ψωμί[27] στο νησάκι Αμπελών, όπου είχε καταφύγει για τρία περίπου χρόνια μετά την ουγγρική επιδρομή του 943 μέχρι τη Στερεά Ελλάδα[28]. Στο Βίο δεν αναφέρεται από πού ερχόταν, είναι πάντως σίγουρο ότι οι μετακινήσεις και μάλιστα γυναικών εκείνη την περίοδο ήταν ιδιαίτερα επισφαλείς και αποδεικνύουν την αγάπη και την αφοσίωση της Καλής στον αδελφό της.

Το αδελφικό ενδιαφέρον τονίζεται και μεταξύ των ομοφύλων αδελφών. Η Θεοκτίστη η Λεσβία, μοναχή σε μοναστήρι της Μήθυμνας, σε ηλικία δεκαοκτώ ετών πήγε σε κοντινή κωμόπολη τις ημέρες του Πάσχα, για να επισκεφτεί την αδελφή της, που κατοικούσε εκεί με το σύζυγό της. Η μετακίνηση της αγίας συνέπεσε με την επιδρομή Αράβων στο νησί[29] και η απόπειρα να συναντηθεί με την αδελφή της της στοίχισε την ελευθερία. Αιχμαλωτίστηκε και μαζί με άλλους αιχμαλώτους οδηγήθηκε στην Πάρο, όπου η Θεοκτίστη για να σωθεί κατέφυγε στο δάσος. Πεζοπορώντας ανάμεσα σε ξύλα και πέτρες τραυμάτισε τα πόδια της και γέμισε αίματα τη γη, ώσπου κατέπεσε ημιθανής. Έμεινε έτσι όλη τη νύχτα και το πρωί με χαρά και αγαλλίαση είδε τους εχθρούς να εγκαταλείπουν το νησί[30]. Η αδελφική αγάπη ήταν η αφορμή για να αρχίσουν οι δοκιμασίες της οσίας και να οδηγηθεί στη θέωση.

Η Ειρήνη του Χρυσοβαλάντου, έχοντας το προορατικό χάρισμα, θέλησε να ειδοποιήσει την αδελφή της, σύζυγο του καίσαρα Βάρδα, για την επερχόμενη τύχη του

---

24. *Βίος Νείλου του Νέου*, 48, κεφ. 3: *Μετ᾽ οὐ πολὺ οὖν τῶν γονέων αὐτοῦ τὸν βίον ὑπαλαξάντων, καὶ παρὰ τῆς ἀδελφῆς ἀνατρεφομένου, καὶ εὐσεβῶς ἐκπαιδευομένου· ἦν γὰρ καὶ αὐτὴ φιλόθεος πάνυ εἰ καὶ τὸν τοῦ βίου ζυγὸν ὑπεισῆλθεν.*

25. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 162, κεφ. 6.

26. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 178-179, κεφ. 37.

27. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 196, κεφ. 63.

28. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 49, σχόλια του εκδότη. Βλ. επίσης ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Κωνσταντίνος Ζ΄ και οι Ούγγροι*, 61 κ.ε.

29. Πρόκειται για την αραβική επιδρομή του Νισίρεως στη Λέσβο και στη συνέχεια στην Πάρο, μεταξύ των ετών 840 και 845· βλ. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, «Ο Βίος της Θεοκτίστης», 260.

30. *Βίος Θεοκτίστης Λεσβίας*, 11, κεφ. 17.

άνδρα της, και έστειλε μήνυμα προς αυτήν με τον ευνούχο Κύριλλο. Η «αναπηρία» του Κυρίλλου τον καθιστούσε ακίνδυνο και ήταν επιτρεπτό να συναντηθούν μαζί του κατά μόνας τόσο η ίδια η αγία όσο και η αδελφή της, όταν θα της ανακοίνωνε το μήνυμα[31]. Η αγάπη και η ομόνοια μεταξύ των αδελφών είχε ήδη φανεί όταν η Ειρήνη και η αδελφή της ταξίδεψαν μαζί, χωρίς αντιζηλίες, από την Καππαδοκία προς την Κωνσταντινούπολη, με αφορμή το διαγωνισμό ομορφιάς που είχε προκηρυχτεί για το γάμο του Μιχαήλ Γ΄, υποψήφιες και οι δύο για τη θέση της αυγούστας[32].

Και τα δύο αδέλφια της Θεοδώρας της Θεσσαλονίκης απέδειξαν με τη ζωή τους την ταύτιση ιδεών με την αδελφή τους. Ο αδελφός της, που φονεύθηκε στην Αίγινα κατά τις εκεί επιδρομές των Σαρακηνών[33], είχε ως διάκονος ακολουθήσει την οδό της Εκκλησίας, ενώ η μεγαλύτερη αδελφή της έζησε σεμνά ως μοναχή και πέθανε ενταγμένη στη γυναικεία μοναχική αδελφότητα του νησιού[34]. Η Αικατερίνη, αδελφή του Αντωνίου, αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης και συγγενούς της Θεοδώρας, ήταν και η ίδια μοναχή, ηγουμένη της μικρής μονής του Οσίου Λουκά, στην οποία η Θεοδώρα με το σύζυγό της αφιέρωσαν την εξάχρονη κόρη τους[35].

Την αδελφή του Στεφάνου του Νέου, που όπως προαναφέρθηκε μόναζε στη μονή του Μονοκιονίου, αναζήτησαν οι εικονομάχοι την ώρα που ο αδελφός της μαρτυρούσε στους δρόμους της Κωνσταντινούπολης. Ήθελαν να την πάρουν με τη βία, *ὅπως αὐτὴν ἐκβάλωσι τοῦ λιθάσαι ἰδίαις χερσὶν τὸν ἀδελφὸν καὶ μάρτυρα.* Γνώριζε ο *πονηρὸς ἐκεῖνος λαὸς* τη μεταξύ των δύο αδελφών αγάπη, επιθυμούσε όμως με αυτό τον τρόπο να υποβάλει σε μέγιστο μαρτύριο και την αδελφή του μάρτυρα. *Ἡ δὲ τιμία ἐκείνη καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἀδελφὴ τῇ τε φύσει καὶ τῇ γνώμῃ προγνοῦσα τὴν ἔφοδον* του έξαλλου πλήθους κρύφτηκε σε *μνῆμα σκοτεινὸν* και απέφυγε τη δοκιμασία[36].

Οι σχέσεις μεταξύ αδελφών εμφανίζονται ιδανικές στα αγιολογικά κείμενα και υπακούουν απόλυτα στις χριστιανικές επιταγές. Κυρίως οι γυναίκες αδελφές τιμούν με τη στάση τους τον ίδιο τον άγιο και αποδεικνύουν έμπρακτα όχι μόνο τη συγγένεια

---

31. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 48-50, κεφ. 12.
32. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 8, κεφ. 3: *Ὡς οὖν τὴν ὁδὸν οἱ τὰς παρθένους ἄγοντες...*
33. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 76, κεφ. 6. Χρονολογικά οι επιδρομές αυτές των Σαρακηνών τοποθετούνται από τον εκδότη και σχολιαστή του Βίου (Σ. Πασχαλίδη) μεταξύ των ετών 825 και 830· βλ. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 224-225.
34. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 76, κεφ. 6.
35. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 82, κεφ. 9.
36. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 171, κεφ. 72.

αίματος αλλά και την πνευματική και ψυχική συγγένεια μαζί του. Η αδελφική αγάπη εξαίρεται και προβάλλεται ως μία από τις βασικές αρχές της οικογενειακής συμβίωσης, χωρίς οι δεσμοί που δημιουργεί να διαρρηγνύονται πάντα, όταν ένα ή και τα δύο αδέλφια ασπάζονταν τη μοναστική ζωή.

II. Η ΕΓΓΑΜΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ

Α. Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΚΑΙ Ο ΓΑΜΟΣ

ἀνδρὶ νομίμως συνοικοῦσα
Βίος Ιγνατίου πατριάρχη, στ. 561

Ο ΓΑΜΟΣ, Ο ΘΕΜΕΛΙΩΔΗΣ ΡΟΛΟΣ του οποίου σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό είναι αναμφισβήτητος, με τους κανόνες που τον διέπουν και με τον τρόπο που αυτοί εφαρμόζονται, συμβάλλει στην προσπάθεια των ανθρώπινων κοινωνιών να διαιωνιστούν διατηρώντας τις δομές τους. Οι τελετουργίες του γάμου εξασφαλίζουν τη διανομή των γυναικών μεταξύ των ανδρών, επισημοποιούν και κοινωνικοποιούν την αναπαραγωγή. Έτσι, καθώς ο γάμος θεμελιώνει συγγένειες (την πατρική εφόσον η μητρική είναι προφανής), θεμελιώνει και ολόκληρη την κοινωνία. Διά μέσου αυτού ρυθμίζεται η μεταβίβαση των περιουσιών και ελέγχεται η σεξουαλική δραστηριότητα, η οποία εμπίπτει στο σκοτεινό πεδίο των ζωτικών δυνάμεων, δηλαδή στο πεδίο του ιερού. Αυτό έχει ως συνέπεια η κωδικοποίηση του γάμου να αφορά τόσο την κοσμική όσο και τη θρησκευτική τάξη[1].

1. Ο γάμος στη βυζαντινή κοινωνία

Στη διάρκεια της μεσοβυζαντινής περιόδου οι αντιλήψεις και οι πρακτικές σχετικά με το γάμο δεν παρέμειναν σταθερές, τουλάχιστον όσον αφορά στους φορείς εκείνους που είχαν τη δυνατότητα να επιβάλλουν την ιδεολογία τους με νόμους και κανόνες. Οι φορείς αυτοί, η Εκκλησία και η Πολιτεία, ως ρυθμιστικά συστήματα, συνήθως προσαρμόζονταν και αλληλοστηρίζονταν. Κατά περιόδους όμως δεν συμφωνούσαν και τότε επιβάλλονταν τροποποιήσεις στις γαμήλιες τελετουργίες και στις νομοθετικές ρυθμίσεις, που οδηγούσαν προς μία νέα ισορροπία.

Προτού λοιπόν ανιχνευτεί και αναλυθεί η εικόνα της έγγαμης γυναίκας στα αγιολογικά κείμενα της περιόδου, επιβάλλεται να προσδιοριστούν η θέση της Εκκλησίας απέναντι στο θεσμό του γάμου και ο ρόλος του γάμου στην κοινωνία από τον

1. DUBY, *Ο Ιππότης, η Γυναίκα και ο Ιερέας*, 16-17.

8ο ως τον 11ο αιώνα, καθώς τα κείμενα αυτά είναι γνωστό ότι πάνω απ' όλα υπηρετούσαν συγκεκριμένες κατά καιρούς ιδεολογίες και εξέφραζαν αντιλήψεις και πρότυπα, που οι συγγραφείς τους επιδίωκαν να γίνουν αποδεκτά και να βρουν μιμητές.

Ήδη από τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους η Εκκλησία, με τις αποφάσεις της τοπικής συνόδου της Γάγγρας (περί το 340)[2], τις οποίες επιβεβαίωσε η σύνοδος του Τρούλλου (691/692)[3], απέρριπτε τις ακραίες ασκητικές τάσεις. Η τοπική αυτή σύνοδος συνεκλήθη με αφορμή τη διδασκαλία του μητροπολίτη Σεβαστείας, Ευσταθίου, και τη συμπεριφορά των οπαδών του που περιφρονούσαν το γάμο. Καταδίκασε όσους είχαν επιλέξει την ασκητική ζωή και φέρονταν αλαζονικά σε εκείνους που είχαν παντρευτεί[4], όσους αρνούνταν να λάβουν τη Θεία Κοινωνία από έγγαμο κληρικό[5] ή όποια γυναίκα εγκατέλειπε τον άντρα της επειδή αποστρεφόταν το γάμο[6]. Οι Βυζαντινοί ωστόσο είχαν πάντα να επιλέξουν ανάμεσα στην αγαμία και τον ασκητισμό και στην έγγαμη ζωή αλλά, όποιο δρόμο και αν διάλεγαν, έπρεπε να προσβλέπουν στη Βασιλεία των Ουρανών.

Το ασκητικό ιδεώδες της αγαμίας υιοθετήθηκε από την πλειονότητα των χριστιανών αγίων και, όπως είναι φυσικό, στα αγιολογικά κείμενα ο γάμος αντιμετωπίζεται συνήθως ως δοκιμασία του αγίου. Στις περισσότερες περιπτώσεις γινόταν παρά τη θέλησή του και ενώ ο ίδιος είχε ήδη δείξει την πρόθεση να αφιερωθεί στο Θεό[7].

Τον 8ο αιώνα, εποχή κοινωνικών ανακατατάξεων, οι Ίσαυροι αυτοκράτορες καταφέρθηκαν εναντίον του μοναχισμού και των εκφραστών του, ενώ παράλληλα επιδίωξαν την τόνωση της οικογενειακής ζωής[8]. Με το νομοθετικό έργο τους οι Λέων Γ´ και Κωνσταντίνος Ε´ στόχευαν στην ενίσχυση των δεσμών της οικογένειας και στην

2. Κανόνες της εν Γάγγρα Συνόδου, ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΛΗΣ, Γ, 96-121· βλ. και MEYENDORFF, «Christian Marriage», 99-100.

3. Κανόνας Β´ της εν Τρούλλω Συνόδου, ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΛΗΣ, Β, 308-309.

4. Κανόνας Θ´ της εν Γάγγρα Συνόδου, ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΛΗΣ, Γ, 106: *Εἴ τις παρθενεύοι, ἢ ἐγκρατεύοιτο, ὡς ἂν βδελυκτῶν τῶν γάμων ἀναχωρήσας, καὶ μὴ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν καὶ ἅγιον τῆς παρθενίας, ἀνάθεμα ἔστω.*

5. Κανόνας Δ´ της εν Γάγγρα Συνόδου, ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΛΗΣ, Γ, 103: *Εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος, ὡς μὴ χρῆναι, λειτουργήσαντος αὐτοῦ, προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω.*

6. Κανόνας ΙΔ´ της εν Γάγγρα Συνόδου, ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΛΗΣ, Γ, 110: *Εἴ τις γυνὴ καταλιμπάνοι τὸν ἄνδρα, καὶ ἀναχωρεῖν ἐθέλοι, βδελυττομένη τὸν γάμον, ἀνάθεμα ἔστω.*

7. Ενδεικτικά αναφέρονται οι περιπτώσεις του Θεοφάνη του Ομολογητή, της Μαρίας της Νέας, του Δημητριανού Κύπρου, της Αθανασίας Αιγίνης, για τις οποίες γίνεται λόγος παρακάτω.

8. Οι Ίσαυροι μετέτρεψαν σε πολιτειακό δίκαιο όλους τους κανόνες της Πενθέκτης συνόδου σχετικά με το γάμο· βλ. TROIANOS, «Die Wirkungsgeschichte».

ανάδειξή της ως πρωταρχικού προτύπου της κοινωνίας. Από την πλευρά της, η Εκκλησία προσπάθησε με κάθε τρόπο να αντισταθεί στην ευνοϊκή προς το θεσμό της οικογένειας πολιτική των Ισαύρων —η οποία κυρίως εκφράστηκε με το εικονομαχικό κίνημα—, προπαγανδίζοντας το μοναχισμό. Το πλήθος των ανδρών και γυναικών που αγίασαν αλλά και άλλα πρόσωπα που αναφέρονται στους Βίους, τόσο κατά την πρώτη όσο και κατά τη δεύτερη φάση της εικονομαχικής έριδας, ασπάζονταν το μοναχισμό, παρέμεναν άγαμοι σε όλη τη ζωή τους (χωρίς να λείπουν και οι εξαιρέσεις, όπως η Αθανασία της Αιγίνης, που παντρεύτηκε δύο φορές[9]) ή διέλυαν το γάμο, που παρά τη θέλησή τους είχε επιβληθεί από το περιβάλλον τους, με διάφορους τρόπους: κατόρθωναν να διατηρήσουν την παρθενία ακόμη και μέσα στο γάμο (όπως ο Θεοφάνης ο Ομολογητής και η σύζυγός του[10]), εγκατέλειπαν τον ή τη σύζυγο (όπως ο Θεόδωρος Κυθήρων ή ο Ευθύμιος ο Νέος, που άφησε μάλιστα τη γυναίκα του έγκυο) και κατέφευγαν σε μοναστήρι, ασπάζονταν και οι δύο το μοναχισμό (όπως η Αθανασία της Αιγίνης και ο δεύτερος σύζυγός της), ενώ η χηρεία ερχόταν να τους λυτρώσει από τη δοκιμασία τους (όπως τη Θεοδώρα Θεσσαλονίκης). Είναι επομένως φυσικό οι Βίοι των αγίων αυτής της περιόδου να επιχειρούν καταφανώς να μειώσουν την αξία του γάμου ως μέσου που θα τους οδηγούσε στην επίτευξη της θέωσης και της κληρονομίας της Βασιλείας των Ουρανών.

Την ίδια περίοδο ένα άλλο θέμα, εκείνο του δεύτερου γάμου του Κωνσταντίνου Ϛ΄ με τη Θεοδότη, το Σεπτέμβριο του 795, έθεσε σε δοκιμασία τις σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας. Οι δυσαρεστημένοι από την Πολιτεία μοναχοί, εξαιτίας της εικονομαχικής κρίσης, με αφορμή το νέο γάμο του Κωνσταντίνου —τον οποίο αποδοκίμασαν ως μοιχό, καθώς η πρώτη σύζυγός του, Μαρία, βρισκόταν ακόμα στη ζωή— και με επικεφαλής τον ηγούμενο της μονής Σακκουδίωνος, Πλάτωνα, διέκοψαν κάθε επικοινωνία με τον πατριάρχη Ταράσιο, ο οποίος είχε αποδεχτεί το γάμο[11]. Αυτή ήταν η απαρχή του λεγόμενου «μοιχικού σχίσματος»[12] — έληξε το 812 με τον οριστικό αφορισμό του ιερέα Ιωσήφ που είχε τελέσει το μυστήριο.

Ο 9ος αιώνας συνεχίστηκε με τεταμένες τις σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας καθώς ξεκίνησε η δεύτερη φάση της εικονομαχίας (815). Η οριστική αποκατάσταση της λατρείας των εικόνων (Μάρτιος 843) έθεσε τέρμα σε μία διαμάχη, που υπήρξε

---

9. Βλ. παρακάτω, σημ. 237.

10. Βλ. κεφ. «Η γέννηση κόρης στους Βυζαντινούς», 33-34.

11. Θεοφανης, 470.

12. Βλ. Speck, *Konstantin VI.*, 253 κ.ε.· Fuentes Alosno, *El divorcio*· Lilie, *Eirene und Konstantin VI.*, 71-78.

αφορμή θεολογικών και ιδεολογικών αναζητήσεων, καθώς και προβολής κοινωνικών προτύπων.

Από τα τέλη του 9ου αιώνα και στο εξής Εκκλησία και Πολιτεία συνέπλεαν στο θέμα του γάμου, αν και παροδικά προκλήθηκε νέα ρήξη των σχέσεών τους με αφορμή τον τέταρτο γάμο του Λέοντος Ϛ΄ με τη Ζωή Καρβονοψίνα, του αυτοκράτορα που περισσότερο από άλλους είχε επιχειρήσει να θέσει το γάμο υπό την προστασία της Εκκλησίας[13]. Ο «Τόμος της Ενώσεως»[14] αποτυπώνει τις συγκερασμένες απόψεις των δύο μερών, καθώς το κράτος υιοθετεί τις απόψεις της Εκκλησίας, ενώ εκείνη κατανοεί ορισμένες ανάγκες της κοινωνίας[15].

Την ίδια εποχή τόνωσης και ενίσχυσης του γάμου από την Εκκλησία εμφανίζεται ένας νέος τύπος αγίας[16]. Η αγία Θεοφανώ († 893· ο Βίος της γράφηκε λίγο μετά το θάνατό της), πρώτη σύζυγος του Λέοντος Ϛ΄, η οσία Μαρία η Νέα († περ. 902· ο Βίος της γράφηκε στα χρόνια του Βασιλείου Β΄) και η αγία Θωμαΐς η Λεσβία (έζησε στις πρώτες δεκαετίες του 10ου αι.[17]· ο Βίος της γράφηκε επί Ρωμανού Β΄) κατέκτησαν την αγιότητα ζώντας όλη τους τη ζωή μέσα στο γάμο, χωρίς ποτέ να γίνουν μοναχές. Η Evelyne Patlagean θεωρεί ότι η εξέλιξη του προτύπου της γυναικείας αγιότητας είναι συνυφασμένη με τη διαφοροποίηση της βυζαντινής κοινωνίας. Τα στοιχεία εκείνα, που χαρακτήριζαν την ύστερη αρχαιότητα και τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, έδωσαν τη θέση τους σε μία κοινωνία με σταθερές δομές και αριστοκρατικό τύπο. Σύμφωνα με την Αγγελική Λαΐου πρόκειται για την προβολή ενός «προτύπου» αγιοσύνης που ενσωμάτωσε το γάμο, ίσως ως απόηχο των γαμήλιων περιπετειών του Λέοντος αλλά ήταν εφήμερο, αφού ήταν περιστασιακό.

Αξίζει όμως να παρατηρήσει κανείς ότι προτού η Εκκλησία φτάσει στο σημείο να αποδεχτεί ως αγίες, γυναίκες που παρέμειναν σε όλη τη διάρκεια της ζωής τους δεμένες με τα δεσμά του γάμου, προηγήθηκε η σταδιακή αποδοχή της γυναίκας αγίας με όλα τα χαρακτηριστικά του φύλου και του κοινωνικού γένους της. Η πλήρης άρνη-

---

13. OIKONOMIDES, «Leo VI's Legislation».

14. Τον Ιούλιο του 920 σύνοδος αρχιερέων αποφάνθηκε οριστικά για το θέμα των πολλαπλών γάμων, καταδικάζοντας τον τέταρτο και επιτρέποντας τον τρίτο υπό προϋποθέσεις (βλ. παρακάτω, κεφ. «Δεύτερος γάμος»). Η συνοδική λύση καταγράφηκε στον «Τόμο της Ενώσεως», ενώ η οριστική αποδοχή των αποφάσεων πραγματοποιήθηκε το 995 με βασιλική πρωτοβουλία· βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία* Β2, 76-77.

15. Βλ. παρακάτω, 107-108.

16. PATLAGEAN, «La femme déguisée en moine»· ΛΑΪΟΥ, «Η ιστορία ενός γάμου», 237-251. Βλ. πρόσφατα και ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Παλινωδίες».

17. ΛΑΪΟΥ, «Η ιστορία ενός γάμου», 239 και σημ. 7.

ση των χαρακτηριστικών αυτών κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες (γυναίκες ερημήτριες από τις οποίες εξαφανίζονται όλα τα γυναικεία χαρακτηριστικά ή γυναίκες μεταμφιεσμένες σε ευνούχους), που προβαλλόταν ως προϋπόθεση για τη γυναικεία αγιότητα, με την πάροδο του χρόνου και σε σχέση με τη θέση της Εκκλησίας απέναντι στο γάμο και το ρόλο της σε αυτόν, εξέλιπε. Γυναίκες μοναχές αγίασαν αφού προηγουμένως είχαν παντρευτεί και είχαν αναθρέψει παιδιά, είχαν δηλαδή εκπληρώσει το βασικό ρόλο της γυναίκας στην κοινωνία. Τον 9ο αιώνα ο συγγραφέας του Βίου της Θεοδώρας Θεσσαλονίκης, Γρηγόριος κληρικός, αισθανόταν αμηχανία προκειμένου να δικαιολογήσει το γεγονός, ότι η Θεοδώρα, αν και γυναίκα που έζησε στην πόλη και παντρεύτηκε, αγίασε. Αναφέρεται λοιπόν στο εξής περιστατικό. *Μοναχοὶ ἐν σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς διαιτώμενοι* (αναχωρητές) πήγαν από διάφορα μέρη στη Θεσσαλονίκη για να προσευχηθούν στους ναούς. Μαζεύτηκαν κάπου και συζητούσαν για τους βίους πολλών Πατέρων, όταν ο λόγος ήρθε στην αγία: *Καὶ δὴ θαυμαζόντων ἁπάντων, ὅτι πῶς ἐν πόλει καὶ γάμῳ ποτὲ γυνὴ προσομιλήσασα εἰς τοσοῦτον ἐπῆρται δόξης ὕψος παρὰ Θεοῦ, ὡς καὶ πάσας ὑπερνικῆσαι τὰς παρ' ἡμῶν γινωσκομένας τοῖς θαύμασι.* Κανείς τους δεν είχε δει τα θαύματά της και αποφάσισαν να πάνε στον τάφο της. Ένας από αυτούς, ο μοναχός Αντώνιος, αλείφτηκε με λάδι από τον τάφο και θεραπεύτηκε το ισχίο που τον πονούσε. Όλοι τότε αποδέχτηκαν όσα λέγονταν για τη Θεοδώρα, βεβαιώθηκαν για την αγιοσύνη της και επέστρεψαν στα ενδιαιτήματά τους[18].

Το 10ο αιώνα η Εκκλησία είχε πλέον αποκτήσει τον έλεγχο του γάμου, ενός κοινωνικού θεσμού. Αποτελούσε λοιπόν φυσιολογική εξέλιξη η αποδοχή της γυναικείας αγιότητας του τύπου της Θωμαΐδος ή της Μαρίας της Νέας. Δεν λείπει πάντως και από τους Βίους αυτών των αγίων γυναικών η ανάγκη αιτιολόγησης της αγιότητας. Στο Βίο της Μαρίας της Νέας το πλήθος των μεταθανάτιων θαυμάτων της έρχεται να απαντήσει στο ερώτημα που φέρονται να θέτουν *μοναχοί τινες, φθόνῳ μᾶλλον ἢ ζήλῳ νικώμενοι*, μετά τα πρώτα δείγματα θαυματουργού δράσης του λειψάνου της αγίας[19]. Ας σημειωθεί άλλωστε ότι οι γάμοι ήταν πια στο σύνολό τους ευλογημένοι από την

---

18. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 182-184, κεφ. 59.

19. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 699, κεφ. 19: *"Οὐ δύναταί τις ἐν κόσμῳ διάγων, κρεωφαγῶν τε καὶ ταῖς τῆς συζυγίας ἡδοναῖς ἐνηδόμενος, θαυματουργίας παρὰ Θεοῦ χάρισμα δέξασθαι, τῶν μοναχῶν στερουμένων πάντων ἡδέων καὶ κακουμένων καὶ θλιβομένων ἐν ἅπασι, πρὸς δὲ καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὕμνοις προσκαρτερούντων καὶ μὴ ἀξιουμένων τινὸς τοιούτου χαρίσματος"*· πρβλ. και *Βίος Μαρίας της Νέας*, 697, κεφ. 12: *αὕτη καὶ ἀνδρὶ συνῴκει καὶ τῆς ἐν τῷ βίῳ ἀναστροφῆς οὐκ ἐξέστη οὐδέ τι τῶν ὑπερφυῶν καὶ μεγάλων εἰργάσατο. Πόθεν οὖν αὐτῇ τὸ θαυματουργεῖν;*

Εκκλησία και κατά το πνεύμα της οι δεσμοί αυτοί δεν λύονταν ούτε μετά θάνατον. Όφειλε επομένως η Εκκλησία να αποδεχτεί και την αγιότητα μέσα σε αυτό το θεσμό, που ήταν ευλογημένος και ακατάλυτος. Η ενάρετη ζωή, η άσκηση της φιλανθρωπίας, η πιστή τήρηση των θρησκευτικών επιταγών ήταν ικανές συνθήκες και προϋποθέσεις για το συγκεκριμένο σκοπό[20]. Παραμένει βέβαια το ερώτημα., γιατί κάτι παρόμοιο δεν συνέβη και στην ανδρική αγιότητα. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η βυζαντινή κοινωνία, καθώς έδινε ασύγκριτα μεγαλύτερη ελευθερία κινήσεων στον ανδρικό πληθυσμό, του παρείχε συγχρόνως και περισσότερες ευκαιρίες για να δράσει και να αγιάσει εκτός γάμου. Αντίθετα, ο γυναικείος πληθυσμός, στραμμένος ανέκαθεν προς το γάμο και την οικογένεια, περιοριζόταν στα στενά όρια της οικογένειας και μόνο. Άλλωστε, ήδη από τον 9ο αιώνα, όταν γράφτηκε ο Βίος του (821-822), είχε εμφανιστεί, αν και περιστασιακά, παρόμοιο ανδρικό φαινόμενο, εκείνο του οσίου Φιλαρέτου του Ελεήμονος[21].

Μέσα στο πλαίσιο, που σύντομα εκτέθηκε παραπάνω, μπορούν τώρα να μελετηθούν τα στοιχεία που προσφέρουν οι Βίοι των αγίων, και τα πρότυπα που προβάλλουν για τη βυζαντινή γυναίκα σε σχέση με το γάμο και μέσα σε αυτόν.

Εφόσον ο γάμος ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με το μοναστικό ιδεώδες, τουλάχιστον ως τα τέλη του 9ου αι., είναι φυσικό να μειώνεται η σημασία του όσον αφορά στο γάμο του ίδιου του βιογραφούμενου αγίου. Αντίθετα, ο γάμος των γονέων του περιγράφεται συνήθως ως ιδανικός, αφού καρπός του υπήρξε η γέννηση του αγίου. Ωστόσο, αρκετά συχνά και αυτός ο ιδανικός γάμος διαλύεται, καθώς οι γονείς αποφασίζουν να ασπαστούν το μοναχισμό (η περίπτωση των γονέων του Θεοδώρου Στουδίτη). Στην αναφορά της προέλευσης του αγίου καταγράφονται, τις περισσότερες φορές, τα ονόματα των γονέων του, και δεν παραλείπεται σχεδόν ποτέ το όνομα της μητέρας, ενώ στην περίπτωση του Στεφάνου του Νέου γνωρίζουμε μόνο το όνομα της μητέρας του, Άννας, και ο πατέρας παραμένει ανώνυμος[22]. Και τούτο όχι μόνο γιατί

---

20. Στη Δύση, την ίδια εποχή, ο άνθρωπος ήταν αδύνατο να αγιάσει μέσα από την κοσμική ζωή. Μόλις στα τέλη του 16ου αιώνα έγινε αποδεκτή η δυνατότητα της αγιότητας έξω από το ιερατικό σχήμα, μέσα από την άσκηση των καθηκόντων του καθενός: ΑΡΙΕΣ, *Αιώνες παιδικής ηλικίας*, 284.

21. Για το Βίο του οσίου Φιλαρέτου, βλ. και την άποψη της LUDWIG, *Sonderformen*, 156-166.

22. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 92, κεφ. 4. Ο πατέρας του αγίου προσδιορίζεται από τον τόπο κατοικίας του στην Κωνσταντινούπολη και την κοινωνική και επαγγελματική τάξη του· *ό.π.*, 91, κεφ. 3: *οὐ τῶν ἐπιδόξων ἐν ἀξιώματι οὐδὲ τῶν ἐξ εὐσεβείας τῷ πλούτῳ κομώντων περίβλεπτος, ἀλλὰ τῶν ἐν αὐταρκείᾳ βιούντων, ἀποστολικῶς εἰπεῖν, καὶ ἐκ τῶν ἰδίων χειρῶν τοῦ ἔργου τρεφόμενος.*

υπεύθυνοι κατά το νόμο και στη συνείδηση των Βυζαντινών για την ανατροφή των παιδιών ήταν, από την εποχή των Ισαύρων ως την εποχή του Λέοντος ς΄[23], και οι δύο γονείς, αλλά και γιατί, όπως θα φανεί παρακάτω, στα αγιολογικά κείμενα η γυναίκα μέσα στο γάμο καταξιώνεται κυρίως ως μητέρα και πολύ λιγότερο ως σύζυγος.

Εξαιτίας αυτού του γεγονότος, έγιναν γνωστά και διασώθηκαν τα ονόματα γυναικών που διαφορετικά θα παρέμεναν άγνωστα. Αντίθετα, τα ονόματα των συζύγων των αγίων αναφέρονται σε σπάνιες περιπτώσεις, κυρίως όταν η γυναίκα ερχόταν αρωγός και ασπαζόταν τις απόψεις του συζύγου της περί παρθενίας, όπως η σύζυγος του Θεοφάνη του Ομολογητή, Μεγαλώ, ή όταν και εκείνη αποφάσιζε να εγκαταλείψει την έγγαμη συμβίωση και να αποσυρθεί σε μοναστήρι.

Γνωρίζουμε, λοιπόν, μεταξύ άλλων, τους γονείς τών:

Ανδρέα Κρήτης († 740)	Γεώργιος	Γρηγορία[24]
Δαβίδ, Συμεών και Γεωργίου από τη Μυτιλήνη (8ος αι.)	Αδριανός	Κωνσταντώ[25]
Ιωάννη Γοτθίας († 800)	Λέων	Φωτεινή[26]
Γεωργίου Αμάστριδος († περ. 802-807)	Θεοδόσιος	Μεγεθώ[27]
πατριάρχη Ταρασίου († 806)	Γεώργιος	Εγκράτεια[28] (Ευκρατία[29])
Νικηφόρου Μηδικίου († 813)	Ανδρέας	Φωτού (*ὕστερον Θεοδώρα*)[30]
Θεοφάνη του Ομολογητή († 817)	Ισαάκιος	Θεοδότη[31]

23. Βλ. παρακάτω «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 74.

24. *Βίος Ανδρέα Κρήτης*, 170: *Γονέων... Γεωργίου καὶ Γρηγορίας προσαγορευομένων, ὧν ἡ πολιτεία συνέδραμε τοῖς ὀνόμασι· ἀμφότεροι γὰρ ἐπιμελῶς γρηγορήσαντες ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς, Θεοῦ γεώργιον ὤφθησαν καὶ δικαιοσύνην αὐτῷ ἐκαρποφόρησαν.*

25. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 213.

26. *Βίος Ιωάννη Γοτθίας*, στ. 772.

27. *Βίος Γεωργίου Αμάστριδος*, 4-5, κεφ. 3: *ὧν ὁ μὲν πατὴρ προσηγορίαν ἔσχεν Θεοδόσιον, ἡ δὲ μήτηρ Μεγεθώ, προκληθεῖσα ὅπερ ἐγένετο ἣ γενομένη ὃ προεκλήθη, τὸ τῶν ἀρετῶν ὄντων μέγιστον τέμενος. καὶ καλὸν μηδὲ τὰ ὀνόματα παραδραμεῖν ἀνεξέταστα. οὐδὲν γὰρ καλῶς σκοπουμένοις οὔτε τοῖς σεπτοῖς γεννήτορσιν οὔτε τῷ τιμίῳ γεννήματι παρέργως ἀποκεκλήρωται, οὐ κλῆσις οὐ πρᾶξις οὐκ ἐπιτήδευμα, ἀλλὰ πάντα παρὰ τῆς θείας προγνωσθέντα προνοίας προώρισται· «οὓς» γὰρ «προέγνω, καὶ προώρισε», φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος. ὅθεν τὴν κλῆσιν ἔσχον τοῖς πράγμασι σύνδρομον, καὶ συνελθοῦσα ἡ Θεοῦ δόσις τῷ μεγέθει τοῦ χαρίσματος καρπὸν ἤνεγκεν, τί ἄλλο χρὴ λέγειν ἢ τῆς θείας ἐπάξιον δόσεως;*

28. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 396.

29. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη* (LATYŠEV), 133, κεφ. 1.

30. *Βίος Νικηφόρου Μηδικίου*, 405.

31. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 3, κεφ. 4.

Γρηγορίου Κρήτης († 820)	Θεοφάνης	Ιουλιανή[32]
Θεοδώρου Στουδίτη († 826)	Φωτεινός	Θεοκτίστη[33]
πατριάρχη Νικηφόρου († 829)	Θεόδωρος	Ευδοκία[34]
Πέτρου Ατρώας († 837)	Κοσμάς	Άννα[35]
Γρηγορίου Δεκαπολίτη († 842)	Σέργιος	Μαρία[36]
Ιλαρίωνος Δαλμάτου († 845)	Πέτρος	Θεοδοσία[37]
Ιωαννικίου († 846)	Μυριτζικός	Αναστασώ[38]
Αντωνίου του Νέου († 865)	Φωτεινός	Ειρήνη[39]
Ευστρατίου Αγαύρου († 886)	Γεώργιος	Μεγεθώ[40]
Ιωσήφ Υμνογράφου († 886)	Πλουτίνος	Αγάθη[41]
Ευθυμίου του Νέου († 898)	Επιφάνειος	Άννα[42]

32. *Βίος Γρηγορίου Κρήτης*, 372.

33. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Α, στ. 116: *Ὄνομα τῷ μὲν τῶν γονέων Φωτεινός, τῇ δὲ Θεοκτίστη· τὰς κλήσεις, εἰ καί τινες ἄλλοι, πρὸς τοῦ τρόπου λαβόντες· τῷ τὸν μέν, πολλοὺς φωτίσας πρὸς τὰ θειότερα· τὴν δέ, καινήν τινα κτίσιν γενέσθαι Θεοῦ, καὶ τὸ εὐθές, κατὰ τὸν Δαβίδ, πνεῦμα ἐν τοῖς ἐγκάτοις εἰσδέξασθαι. Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 236-237, κεφ. 2: *Γονεῖς δὲ αὐτῷ εὐσεβεῖς τε καὶ εὐπατρίδαι, καὶ τῆς ἀποκληρωθείσης αὐτοῖς πρὸς τῶν φυσάντων προσηγορίας, διὰ πραγμάτων τὰς σημασίας ἐπιδήλους ἔχοντες· ... Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ μήτηρ ὡς περιφανὴς καὶ ἐπίδοξος, ... ἅτε ὑπὸ Θεοῦ κτισθεῖσα, καὶ τὴν ὁμοίαν προσηγορίαν τοῖς ἔργοις σφραγισθεῖσα· τὸ γὰρ κοινὸν τῆς θεοκτησίας ὄνομα ἰδιάζον αὐτῇ παρυπάρξαν διὰ τῆς κατ' ἀρετὴν εὐζωΐας, Θεοκτίστη καὶ ἦν καὶ ὠνόμαστο, τὸν ἐξ ἀμφοῖν ἔπαινον διὰ τῆς σεμνῆς κερδαίνουσα πολιτείας. Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* (LATYŠEV), 259, κεφ. 4: *πατέρες δὲ Φωτεινὸς καὶ Θεοκτίστη, καταλλήλους τοῖς τρόποις τὰς κλήσεις λαχόντες, οὐ μᾶλλον προκληθέντες ὅπερ ἐγένοντο, ἢ γεγονότες ὃ προεκλήθησαν. ὁ μὲν γὰρ φωτὸς θείου πολλοῖς ἐχρημάτισεν αἴτιος, ἡ δὲ καινήν τινα κτίσιν Θεοῦ ἑαυτὴν ἀπειργάσατο, ὅλον τὸ εὐθὲς πνεῦμα ἐν τοῖς ἐγκάτοις χωρήσασα.*

34. *Βίος Νικηφόρου πατριάρχη*, 142.

35. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 69, κεφ. 2.

36. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 131, κεφ. 2.

37. *Βίος Ιλαρίωνος Δαλμάτου*, 732.

38. *Βίος Ιωαννικίου*, 333, κεφ. 2: *Ὁ τούτου δὲ πατὴρ ἐκέκλητο Μυριτζικὸς καὶ ἡ μήτηρ Ἀναστασώ, ὡς οἶμαι, οὐκ ἀπεικότως· ἔμελλον γάρ, ὡς ἐν ἀσεβείας ἀκάνθῃ καὶ ὀσμῇ θανατοποιῷ αὐτοὶ ἐκεῖνοι συζῶντες καὶ συστρεφόμενοι, ῥόδον εὐθαλὲς καὶ μυρίπνοον ἀναβλαστάνειν...*

39. *Βίος Αντωνίου του Νέου*, 187 κεφ. 2.

40. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 369: *Γεώργιος ἐπονομαζόμενος, μετὰ τῆς οἰκείας συμβίου, Μεγεθοῦς προσαγορευομένης, τοῦ πνεύματος, ὡς οἶμαι, τοῦ ἁγίου προσφόρους αὐτῶν καὶ τὰς τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐντεθεικότος· γεώργιον γὰρ ὡς ἀληθῶς πλούσιόν τε καὶ ὑπερμέγεθες τῷ Χριστῷ προσήγαγον, πάντα θησαυρὸν ὑπερβάλλον.*

41. *Βίος Ιωσήφ του Υμνογράφου*, στ. 941-942: *Ὁ μὲν γὰρ ἐπλούτει πίστιν τὴν εἰς Θεόν· ἡ δὲ τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ βίου χαίρειν εἰποῦσα μόνῳ προσεῖχε Θεῷ.*

42. *Βίος Ευθυμίου του Νέου*, 17, κεφ. 3.

Θεοδώρου Εδέσσης (9ος αι.)	Συμεών	Μαρία[43]
Λουκά Στειριώτη († 953)	Στέφανος	Ευφροσύνη[44]
Παύλου Λάτρους († 955)	Αντίοχος	Ευδοκία[45]
Μιχαήλ Μαλεΐνου († 961)	Ευδόκιμος	Αναστασώ[46]
Φαντίνου του Νέου († 974)	Γεώργιος	Βρύαινα[47]
Νικηφόρου Μιλήτου (10ος αι.)	Ευστάθιος	Μαρία[48]
Σάβα του Νέου (10ος αι.)	Χριστόφορος	Καλή[49]
Συμεών του Νέου Θεολόγου († 1022)	Βασίλειος	Θεοφανώ[50]
Νικήτα Θηβών (αρχές 11ου αι.)	Ανδρέας	Θεοδώρα[51]
Λαζάρου Γαλησιώτη († 1054)	Νικήτας	Ειρήνη[52]
Μελετίου του Νέου (περ. 1035–1105)	Ιωάννης	Σοφία[53]
Στεφάνου του Νέου († 767)		Άννα[54]
Φιλοθέου Οψικιανού (10ος αι.)[55]		Θεοφίλα[56]

43. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 2–3, κεφ. 2.

44. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 161–162, κεφ. 6.

45. *Βίος Παύλου Λάτρους*, 105, κεφ. 2.

46. *Βίος Μιχαήλ Μαλεΐνου*, 8, κεφ. 3.

47. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 402, κεφ. 2.

48. *Βίος Νικηφόρου Μιλήτου*, 159, κεφ. 4.

49. *Βίος Σάβα του Νέου*, 38–39, κεφ. 2.

50. *Βίος Συμεών του Νέου Θεολόγου*, 48, κεφ. I.2.

51. *Βίος Νικήτα Θηβών*, 268, κεφ. 1: *μήτηρ δὲ Θεοδώρα... ἅτε ὑπὸ Θεοῦ προκληθεῖσα καὶ τοῖς ἔργοις τὴν προσηγορίαν σφραγῖδα τιθεῖσα διὰ τῆς κατ᾽ ἀρετὴν αὐτῆς πρὸς Θεὸν σεμνῆς πολιτείας.*

52. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 509. Η Ειρήνη όταν εκάρη μοναχή από το γιο της έλαβε το όνομα Ευπραξία: *ό.π.*, 528.

53. *Βίος Μελετίου του Νέου* Α, 34–35: *Γεννήτορες δὲ τοῦ μακαρίου Ἰωάννης ἤστην καὶ Σοφία... τάχα δὲ οὐδ᾽ ἐκ ταὐτομάτου τούτοις συνήνεκτο τὰ ὀνόματα, ἀλλ᾽ ὡς ἂν ὁ πάντων ἐν ἑαυτῷ τὴν γνῶσιν προειληφὼς πρὶν γενέσεως αὐτῶν, καὶ τῇ θεοπρεπεῖ προγνώσει τὴν ἔκβασιν ἀκόλουθον προορίζων καὶ τοῖς συνορᾶν τὰ τοσαῦτα δυναμένοις προδεικνύων Θεός, δείξῃ κἀνταῦθα διὰ τῶν ὀνομάτων τὸν σαρκικῶς ἐξ Ἰωάννου καὶ Σοφίας γεννώμενον καὶ πνευματικῶς τὸν αὐτὸν τῆς ἑαυτοῦ θείας χάριτος ὁμοῦ καὶ σοφίας φερωνύμως ἐσόμενον γέννημα.*

54. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 92, κεφ. 4.

55. Για την πιθανή ταύτιση του οσίου Φιλοθέου με τον πατρίκιο Φιλόθεο, αποδέκτη επιστολής του Νικολάου Μυστικού, βλ. Βλυσιδου κ.ά., *Μικρά Ασία των Θεμάτων*, 191 σημ. 254.

56. *Βίος Φιλοθέου Οψικιανού*, στ. 145. Η περίπτωση του Φιλοθέου είναι χαρακτηριστική, καθώς από το συγγραφέα του Βίου, Ευστάθιο Θεσσαλονίκης, δηλώνεται ότι το όνομα του πατέρα αποσιωπάται σκόπιμα, λόγω του ήθους του. Αντίθετα, η αναφορά στη μητέρα του οσίου είναι επαινετική για το χαρακτήρα και τις αρετές της.

Νικολάου της Ωραίας Πηγής (965-1054;)	Άννα[57]

Από τις αγίες της περιόδου είναι γνωστά τα ονόματα των γονέων τών:

Ανθούσας Μαντινείου (8ος αι.)	Στρατήγιος	Φεβρωνία[58]
Ανθούσας († 808 ή 809)	Κωνσταντίνος Ε΄[59]	(Ευδοκία)[60]
αυτοκράτειρας Θεοδώρας († 867)	Μαρίνος	Θεοκτίστη[61]
Αθανασίας Αιγίνης (9ος αι.)	Νικήτας	Ειρήνη[62]
Θεοδώρας Θεσσαλονίκης (812-892)	Αντώνιος	Χρυσάνθη[63]
Θεοδώρας από Καισαρίδος (10ος αι.)	Θεόφιλος	Θεοδώρα[64]
Θεοφανούς	Κωνσταντίνος	Άννα[65]
Θωμαΐδος Λεσβίας (10ος αι.)	Μιχαήλ	Καλή[66]

Από τον ενδεικτικό πίνακα προκύπτει ότι στους πατέρες των αγίων παρατηρείται ποικιλία ονομάτων, αρκετά από τα οποία (Λέων, Σέργιος, Αντώνιος, Κοσμάς κ.ά.) δεν δηλώνουν συγκεκριμένη ιδιότητα ή δεν αποτυπώνουν το χαρακτήρα και τις αρετές εκείνου που έφερε το όνομα. Στις μητέρες η πλειονότητα των ονομάτων περιγράφουν και αποτυπώνουν τα χαρίσματα και τις αρετές τους[67], ενώ συχνή είναι η χρήση του ονόματος Άννα, κυρίως στις γυναίκες εκείνες που είχαν σημαντική δυσκολία να αποκτήσουν παιδί και μάλιστα αρσενικό. Ορισμένες φορές τα ονόματα και των δύο γονέων προφητεύουν το μέλλον του παιδιού τους (βλ., για παράδειγμα, τον πατριάρχη Νικηφόρο, τον όσιο Ευστράτιο, το Γεώργιο Αμάστριδος, το Μελέτιο το Νέο). Η

57. *Εγκώμιο Νικολάου της Ωραίας Πηγής*, 37: *μιμεῖται τὴν Ἰσραηλῖτιν Ἄνναν ἐκείνην ἡ ὁμώνυμος αὐτῇ καὶ ὁμότροπος καὶ μηδὲν ἧττον ὁρῶσα Θεόν.*

58. *Βίος Ανθούσας Μαντινείου*, στ. 848.

59. *Βίος Ανθούσας*, στ. 613.

60. Mango, «St. Anthusa of Mantineon», 407.

61. *Βίος Θεοδώρας*, 257.

62. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 2.

63. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 70-72, κεφ. 3.

64. *Βίος οσίας Θεοδώρας*, στ. 354.

65. *Βίος Θεοφανούς*, 2, κεφ. 2.

66. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 234: *Ταύτην ὁ φύσας πατήρ, ... Μιχαὴλ ὠνομάζετο... Τούτῳ συνέζευκτο καὶ συνεργὸς τοῦ βίου Καλή, τὸ ἦθος καλλίστη, καλλίων δὲ τὴν ψυχήν... καλὴ τὴν προαίρεσιν· τοῦτο δὴ καὶ τῇ γυναικὶ προσυπῆρξε κύριον ὄνομα καὶ τοιαύτην προσηγορίαν ἐκ καλλίστης εὕρατο προαιρέσεως, ὅτι καὶ κατάλληλος ὁ τρόπος ἀπεφάνθη τῇ κλήσει.*

67. Η Κουντουρα-Γαλακη (*Ο βυζαντινός κλήρος*, 194-195) έχει διατυπώσει την άποψη ότι το όνομα της μητέρας του οσίου Ευστρατίου (Μεγεθώ) και της συζύγου του Θεοφάνη (Μεγαλώ) δηλώνουν όχι μόνο το μέγεθος της αρετής αλλά και το μέγεθος της περιουσίας τους.

σημειολογία των ονομάτων, ιδιαίτερα των μητέρων, αποτελεί σημαντικό χαρακτηριστικό των Βίων των αγίων, ενώ παράλληλα είναι ένας έμμεσος τρόπος προβολής των επιθυμητών γυναικείων προσόντων.

2. Μνηστεία

Του γάμου προηγείτο συνήθως η μνηστεία[68], δηλαδή η αμοιβαία υπόσχεση γάμου, η *μνήμη καὶ ἐπαγγελία τῶν μελλόντων γάμων*, όπως οριζόταν στο βυζαντινό δίκαιο[69]. Ανάλογα με τον τύπο σύστασής της, διακρινόταν σε ατελή ή αστική ή κατά νόμον μνηστεία και ακολουθούσε τις διατάξεις του πολιτικού δικαίου, και σε κυρίως ή ιερολογημένη μνηστεία, που ήταν εξομοιωμένη προς το γάμο και είχε τις ίδιες σχεδόν νομικές συνέπειες με αυτόν[70].

Η ηλικία που απαιτείτο για τη σύσταση μνηστείας ήταν αρκετά μικρότερη εκείνης του γάμου. Τόσο η *Εκλογή* όσο και ο *Πρόχειρος Νόμος* όριζαν ότι οι μνηστευόμενοι έπρεπε να έχουν συμπληρώσει τα επτά χρόνια, να έχουν ολοκληρώσει δηλαδή τον πρώτο επταετή κύκλο της ζωής τους και να είναι σε θέση να αντιληφθούν το γεγονός[71]. Η Εκκλησία, από την πλευρά της, δεν αποδεχόταν πλήρως τα συγκεκριμένα ηλικιακά όρια. Αναγνώριζε μεν τη μνηστεία ως έγκυρη, όταν γινόταν στην ηλικία των επτά ετών, δεν την ιερολογούσε όμως αν οι μνηστευόμενοι δεν είχαν συμπληρώσει τη νόμιμη ηλικία γάμου, δηλαδή οι άνδρες τα δεκατέσσερα και οι γυναίκες τα δώδεκα χρόνια[72].

Προϋποθέσεις για τη σύναψη της μνηστείας, εκτός από τη νόμιμη ηλικία, ήταν η συναίνεση των μελλονύμφων, με τις δηλώσεις βουλήσεως απαλλαγμένες κωλυμάτων[73], η συναίνεση του εξουσιαστή τους[74], η τήρηση νόμιμου τύπου και, οπωσδήποτε, να μην

68. Για τη μνηστεία στο Βυζάντιο, βλ. ΠΑΠΑΔΑΤΟΣ, *Περί της μνηστείας*.

69. *Εισαγωγή* 14.1.

70. ΠΑΠΑΔΑΤΟΣ, *Περί της μνηστείας*, 47-49.

71. *Εκλογή* 1.1: *Συνίσταται μνηστεία χριστιανῶν ἐπὶ τοῖς ἐν πρώτῃ ἡλικίᾳ ἀπὸ ἑπταετοῦς χρόνου καὶ τὴν ἄνω Πρόχειρος Νόμος* 1.8: *Ὁ τὸ γινόμενον νοῶν καλῶς μνηστεύεται, τουτέστιν ὁ μὴ ὢν ἥττων τῶν ζ΄ ἐτῶν*. Βλ. επίσης ΠΑΠΑΔΑΤΟΣ, *Περί της μνηστείας*, 55 και σημ. 1-3· PATLAGEAN, «L'enfant et son avenir», 87.

72. Νεαρές 74 και 109 Λέοντος Ϛ΄, NOAILLES - DAIN, 263-265, 355-357.

73. ΠΑΠΑΔΑΤΟΣ, *Περί της μνηστείας*, 59-60.

74. Δεν θεωρείται πιθανό στην προκειμένη περίπτωση να απαιτείτο η συγκατάθεση των συγγενών. Υπονοείται μάλλον ότι αυτή ήταν αναγκαία στην περίπτωση που οι γονείς είχαν πεθάνει· βλ. σχετικά ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 25-26.

υπάρχει κώλυμα[75]. Ως προς τη συναίνεση των μνηστευομένων μεγαλύτερη ελευθερία να εκφράσει τη θέλησή του είχε πάντοτε ο γιος[76], ενώ για την κόρη ίσχυε μεν η προϋπόθεση της συναίνεσής της στη μνηστεία, είχε όμως το δικαίωμα να την αρνηθεί μόνο όταν της πρότειναν ένα μνηστήρα *τοῖς τρόποις ἀνάξιον καὶ αἰσχρόν*[77]. Η σύμφωνη γνώμη και των δύο γονέων, την οποία απαιτούσε η *Εκλογή* για τη σύναψη της μνηστείας, και η ενδυνάμωση του ρόλου της μητέρας, που αυτή συνεπαγόταν, αποτέλεσαν μία μόνο παρένθεση (από το 726 ή 741, πιθανούς χρόνους δημοσίευσης της *Εκλογής*[78], ως το 872, χρόνο δημοσίευσης του *Πρόχειρου Νόμου*[79]), που περιόριζε την παντοδυναμία του πατέρα στη μεσοβυζαντινή οικογένεια. Πρόθεση βέβαια των νομοθετών της συρικής δυναστείας δεν ήταν η ενίσχυση της θέσης της Βυζαντινής αλλά η ενδυνάμωση των δεσμών της οικογένειας και η εξασφάλιση μεγαλύτερης σύμπνοιας μεταξύ των μελών της. Οι Μακεδόνες αυτοκράτορες επανέφεραν σε ισχύ την πατρική παντοδυναμία που ίσχυε από το ιουστινιάνειο δίκαιο[80], καθώς ο Λέων Ϛ΄ καθόρισε ότι *μόνῳ ἄῤῥενι προσώπῳ ὑπεξούσιος χρηματίζει παῖς*[81], και *θῆλυ... πρόσωπον ὑπεξουσίους οὐ δύναται ἔχειν παῖδας*[82], αποσαφηνίζοντας έτσι τις διατάξεις 4.4 του *Πρόχειρου Νόμου* και 16.3 της *Εισαγωγής*[83] (χρόν. έκδ. 879-886).

Η μνηστεία, όπως και ο γάμος, μπορούσε να συναφθεί *καὶ ἐγγράφως καὶ ἀγράφως*[84], χωρίς να υπάρχει στο βυζαντινό δίκαιο διάταξη που να επιβάλλει συγκεκριμέ-

75. *Εκλογή* 1.1: *ἔκ τε τῆς τῶν μνηστευομένων ἀρεσκείας καὶ ἐκ τῆς ἐκ γονέων καὶ συγγενῶν αὐτῶν συναινέσεως, ἐὰν οἱ συναλλάσσοντες νομίμως συναλλάσσωσι καὶ μὴ ὦσιν ἐκ τῶν κεκωλυμένων.* Για τα ερμηνευτικά προβλήματα που η διάταξη αυτή δημιουργεί, βλ. Παπαδατος, *Περί της μνηστείας*, 66.

76. *Διχονοοῦντος τοῦ ὑπεξουσίου οὐ γίνεται μνηστεία ὀνόματι αὐτοῦ*: *Πρόχειρος Νόμος* 1.7· *Εισαγωγή* 14.6· *Βασιλικά* 28.1.11.

77. *Πρόχειρος Νόμος* 1.6· *Βασιλικά* 28.1.10. Πρέπει να σημειωθεί ότι στην *Εισαγωγή* 14.10 η συγκεκριμένη προϋπόθεση της εναντίωσης στη μνηστεία δεν αναφέρεται μόνο στην κόρη αλλά και στα δύο φύλα: *τότε δὲ μόνον ἀντιλέγειν δύνανται, ὅτε τοῖς τρόποις αἰσχροὺς καὶ ἀναξίους αὐτοῖς μνηστεύονται.* Τη διαφοροποίηση αυτή παραβλέπει ο Παπαδατος, *Περί της μνηστείας*, 65 και σημ. 6.

78. Για το χρόνο έκδοσης της *Εκλογής*, βλ. Χριστοφιλοπουλου, *Ιστορία* Β1, 98 και σημ. 2· *Ecloga*, 10-12 τη χρονολόγηση του εκδότη στο έτος 741.

79. Για το χρόνο έκδοσης του *Πρόχειρου Νόμου*, βλ. Χριστοφιλοπουλου, *Ιστορία* Β2, 38-40· Τρωιανος, *Πηγές*, 171-177· Bochove, *To Date*, 7-56.

80. *Digesta* 23.2.2.

81. Noailles - Dain, Νεαρά 25.

82. Noailles - Dain, Νεαρά 27.

83. *Οὐ γίνεται γάμος εἰ μὴ συναινῶσιν οἱ συναπτόμενοι καὶ οἱ ἔχοντες αὐτοὺς ὑπεξουσίους*, και εφόσον *οἱ συναινοῦντες τῷ γάμῳ καὶ τῇ μνηστείᾳ συναινοῦσιν*: *Πρόχειρος Νόμος* 1.3 και *Εισαγωγή* 14.5.

84. *Πρόχειρος Νόμος* 1.2· *Εισαγωγή* 14.1· *Βασιλικά* 28.1.8a = *Digesta* 23.1.11.

νο τύπο ατελούς μνηστείας[85]. Κατά την *Εκλογή* οι τύποι ήταν δύο: *δι' ἀῤῥαβώνων ἤγουν ὑποβόλων ἢ δι' ἐγγράφων*[86], ενώ ο *Πρόχειρος Νόμος*, η *Εισαγωγή* και στη συνέχεια τα *Βασιλικά* προέβλεπαν και μνηστεία εξ αποστάσεως με πληρεξούσιο ή δι' επιστολής[87].

Στα αγιολογικά κείμενα περιπτώσεις μνηστείας δεν απαντούν συχνά. Και τούτο γιατί οι άγιοι, έχοντας ασπαστεί στην πλειονότητά τους τη μοναστική ζωή, δεν είχαν συνάψει γάμο. Όταν κάτι τέτοιο συνέβαινε, ήταν συνήθως παρά τη θέλησή τους και αφού οι βιογράφοι τους είχαν ήδη δηλώσει την άρνηση των νέων να δημιουργήσουν οικογενειακούς δεσμούς, καθώς επιθυμία τους ήταν να ασπαστούν το μοναχισμό. Είναι λοιπόν προφανές ότι μία από τις βασικές προϋποθέσεις για τη σύναψη της μνηστείας, αυτή της συναίνεσης των μνηστευομένων, δεν ετηρείτο, ενώ ετηρείτο απαρέγκλιτα το όριο της ηλικίας των επτά ετών που επέβαλλε η νομοθεσία. Εκεί που φαίνεται πως συνέπλεαν οι απόψεις Πολιτείας και Εκκλησίας, όπως εκφράζονται στους Βίους των αγίων, είναι στην ισχύ των δεσμών της μνηστείας[88]. Ήδη από τα πρώτα βυζαντινά χρόνια και σταδιακά μέχρι το 12ο αιώνα η μνηστεία εξισώνεται με το γάμο[89] και, παρόλο που η νομοθεσία προέβλεπε την εύκολη λύση του αρραβώνα, στην πράξη αυτός δεν φαίνεται να διαλυόταν· μετά τον αρραβώνα μάλιστα άρχιζε η συγκατοίκηση του ζεύγους, όπως στην περίπτωση της Θεοδώρας Θεσσαλονίκης[90].

Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής σε ηλικία δέκα ετών αρραβωνιάστηκε τη Μεγαλώ, *οὖσαν καὶ αὐτὴν ἔτι ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς δευτέρας ἡλικιώσεως, εἴτ' οὖν ἐν τῷ ὀγδόῳ τῶν χρόνων ἐνιαυτῷ*, είχαν δηλαδή και οι δύο τη νόμιμη ηλικία για μνηστεία. Στο Βίο του αγίου σημειώνονται και ορισμένες λεπτομέρειες σχετικά με τη συμφωνία για τη μνηστεία: δεν έγινε *δι' ἐπιτρόπου τινὸς τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ τῇ πατρικῇ καθεσταμένου πάντων*

---

85. Παπαδατος, *Περί της μνηστείας*, 74.

86. *Εκλογή* 1.1.

87. *Πρόχειρος Νόμος* 1.11· *Εισαγωγή* 14.4· *Βασιλικά* 28.1.14.

88. Η άποψη της Εκκλησίας, για την ισχύ των δεσμών του αρραβώνα αλλά και για την εμμονή στον ένα και μοναδικό γάμο, εκφράζεται διά χειρός Γρηγορίου Νύσσης στο Βίο της αδελφής του Μακρίνας. Σε ηλικία 12 ετών η νεαρή Μακρίνα αρραβωνιάστηκε, ύστερα από επιλογή του πατέρα της, ένα νέο μορφωμένο και από καλή γενιά, που πέθανε όμως λίγο αργότερα. Η Μακρίνα τότε πήρε την απόφαση να παραμείνει αγνή και να μην παντρευτεί: *ἄτοπον ἔλεγε καὶ παράνομον εἶναι μὴ στέργειν τὸν ἅπαξ ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτῇ κυρωθέντα γάμον, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἕτερον ἀναγκάζεσθαι βλέπειν, ἑνὸς ὄντος ἐν τῇ φύσει τοῦ γάμου ὡς μία γένεσις καὶ θάνατος εἷς* (*Βίος Μακρίνας*, 156).

89. Kazhdan, «Η βυζαντινή οικογένεια», 226.

90. Βλ. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, σχόλια 264-265.

μείζονος (ο Θεοφάνης ήταν ορφανός από πατέρα) *ἀλλὰ διὰ μητρῴων συμβιβασμῶν καὶ συμβολαίων ἀρχοπρεπῶν·* κατά τις διαπραγματεύσεις υπερέβαλλαν και οι δύο πλευρές σε ζήλο για το ποιος θα δώσει περισσότερα χρήματα, κτήματα και ανδράποδα[91].

Μερικά χρόνια αργότερα και όταν ο Θεοφάνης ήταν τουλάχιστον δεκαοκτώ ετών (είχαν περάσει οκτώ χρόνια από τον αρραβώνα) έχασε τη μητέρα του, ενώ είχε ήδη πια αποφασίσει να αφιερωθεί στο Θεό. Όμως, *ὁ... κηδεστὴς αὐτοῦ ἐξεβιάζετο αὐτὸν καὶ κατέπειγεν ἐκπληρῶσαι τὸν γάμον καὶ συντελέσαι ἤδη τὸ προκατασκευασθὲν συνοικέσιον*[92]. Ο Θεοφάνης αναγκάστηκε να υποχωρήσει και να τελέσει το γάμο παρά τη θέλησή του. Αξιοσημείωτη είναι η στάση που τηρήθηκε από την πλευρά της νύφης, η οποία μπορούσε, σύμφωνα με το νόμο, τουλάχιστον τρία χρόνια πιο πριν να ματαιώσει το γάμο κρατώντας μάλιστα όσα είχε πάρει ως αρραβώνα[93].

Το Γρηγόριο Δεκαπολίτη († 842), στην ηλικία *τῆς ἥβης ἐπενθούσης, καὶ ἰούλοις ἔτι τὰς γνάθους ἐπισκιαζούσης,* πίεζαν οι γονείς του να παντρευτεί. Πριν από το γάμο *τὰ τῆς μνηστείας ὑπὸ μάρτυσι πιστοῖς ἀνατάξασθαι συμβόλαια μέλλοντες, τοῦτον εἰς συλλογὴν τῶν τοῦ γάμου ἀφορμῶν σὺν δυσὶν οἰκέταις παρέπεμπον*[94]. Η Θεοδώρα Θεσσαλονίκης μνηστεύθηκε σε πολύ μικρή ηλικία, *οὔπω δὲ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν ἐκβᾶσα*[95], και ο βιογράφος της αισθάνθηκε την ανάγκη να αιτιολογήσει τη μνηστεία

91. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 4, κεφ. 6: *ἐπείπερ ἀμφοῖν πλοῦτος ἐξήγειρε παφλάζων τὰς διὰ μέσου τῶν δοσοληψιῶν ὁρμὰς καὶ φοράς, ἀλληλοφανῶς φιλονεικούντων τῶν περὶ ἑκάτερον μέρος προσκαθεσταμένων, χρήμασι καὶ κτήμασι καὶ ἀνδραπόδοις ποῖον ὁποῖον μέρος ὑπερβαλεῖται ἐν ταῖς εἰσαγωγαῖς τε καὶ ἐκφοραῖς ἁπάσαις κοσμοπρεπέστατα.*

92. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 7-8, κεφ. 11.

93. *Εκλογή* 1.3: *Εἰ δέ τις ὁρμάσεται κόρην καὶ ἴσως διὰ μῖσος ἢ τρόπον τὸν οἱονδήποτε ὑπετίθεται ποιῆσαι τὸν γάμον, ἕως δύο ἐτῶν ὑποκεῖσθαι τὴν κόρην ἐκδέχεσθαι αὐτόν· καὶ μετὰ τοῦτο ἵνα διαμαρτύρηται αὐτῷ τὸ μέρος τῆς κόρης τοῦ ποιῆσαι τὸν γάμον. καὶ εἰ μὲν καταδέξηται· ἐπείτοιγε ἄδειαν ἔχειν τὴν κόρην ζευχθῆναι, ᾧτινι βούλεται, ἐγκρατοῦσαν καὶ ἅπερ ἔλαβεν ἐκ τοῦ μνηστευθέντος αὐτῇ.* Σημειώνεται ότι την εποχή εκείνη η Μεγαλώ πρέπει να ήταν τουλάχιστον δεκαέξι ετών, άρα μπορούσε να είχε διαλύσει τον αρραβώνα με τη συμπλήρωση των δώδεκα χρόνων της, ηλικία κατά την οποία επιτρεπόταν η σύναψη γάμου. Αργότερα, στη νομοθεσία των Μακεδόνων, δινόταν η δυνατότητα διάλυσης του αρραβώνα στην περίπτωση που ένας από τους δύο μνηστευμένους επιθυμούσε να ασπαστεί το μοναχισμό· *Εισαγωγή* 15.7: *Ἐὰν ὁ μνηστὴρ ἢ ἡ μνηστὴ μετὰ τὸ λαβεῖν τοὺς ἀῤῥαβῶνας ἢ καὶ δοῦναι τὸν μονήρη βίον ἀγαπήσῃ, ὁ μὲν μνηστὴρ ἀναλαμβάνει οὓς δέδωκεν ἀῤῥαβώνας, ἡ δὲ μνηστὴ οὓς ἔλαβεν μόνον καὶ οὐ τὸ διπλοῦν ἀναγκάζεται παρέχειν.*

94. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 132, κεφ. 3.

95. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 74, κεφ. 5. Ίσως όμως να μην επρόκειτο απλώς για μνηστεία αλλά για γάμο, αφού γάμος δεν αναφέρεται στη συνέχεια. Πρβλ. και *ό.π.*, 156, κεφ. 45: *Ἑπτὰ δὲ ἐτῶν γεναμένη, ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀνδρὶ νομίμως μνηστεύεται· ἐκεῖθεν δὲ διὰ τὴν τῶν Σαρακηνῶν ἔφοδον μετανάστης μετὰ τοῦ συνοικοῦντος καὶ τοῦ πατρὸς ἐπὶ τὴν καθ' ἡμᾶς λαμπρὰν Θεσσαλονίκην ἐγένετο.*

σε τόσο μικρή ηλικία, παρόλο που τα επτά χρόνια ήταν μέσα στα νόμιμα πλαίσια. Ο Γρηγόριος κληρικός έγραψε λοιπόν: ήδη στα επτά της χρόνια η αγία είχε μάθει τα ιερά γράμματα, γιατί ήταν οξύνους και ευφυής, επιπλέον δε ήταν όμορφη, συνετή και ευσεβής. Προικισμένη με τέτοια τα προσόντα ήταν επόμενο να έχει πολλές προτάσεις γάμου[96].

Ο 98ος κανόνας της συνόδου του Τρούλλου όριζε ότι η μνηστεία ισοδυναμούσε με γάμο, εφόσον όποιος παντρευόταν γυναίκα, που είχε προηγουμένως αρραβωνιαστεί με άλλον και εκείνος βρισκόταν ακόμη στη ζωή, εθεωρείτο μοιχός[97]. Παρ' όλα αυτά, προκειμένου να ισχύει η ισότητα μεταξύ μνηστείας και γάμου, έπρεπε να τηρείται και η προβλεπόμενη από το νόμο ηλικία γάμου, καθώς η φθορά άνηβης κόρης (μικρότερης των 13 ετών) ετιμωρείτο από το νόμο[98].

Διάλυση της μνηστείας, γεγονός σπανιότατο στα αγιολογικά κείμενα, μαρτυρείται στο Βίο της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου. Μία νεαρή αριστοκράτισσα από την Καππαδοκία εγκατέλειψε το μνηστήρα της και κατέφυγε στην Κωνσταντινούπολη, στη μονή της Ειρήνης, όπου εκάρη μοναχή[99]. Ας σημειωθεί ότι η διάλυση αυτή του αρραβώνα συνέβη τον 9ο αιώνα, πριν ακόμη οι Μακεδόνες αυτοκράτορες[100] επιτρέψουν τη λύση του προκειμένου ένας από τους μνηστευμένους να ασπαστεί το μοναχισμό. Το γεγονός απλώς αναφέρεται από το συγγραφέα του Βίου, ο οποίος όμως αποφεύγει να δώσει περισσότερες εξηγήσεις.

Οι βασιλικοί αρραβώνες είναι γνωστό ότι εορτάζονταν με κάθε επισημότητα και μεγαλοπρέπεια. Τα αγιολογικά κείμενα μας πληροφορούν για την τελετή της μνηστείας των τριών αυτοκρατειρών που αγίασαν.

Για την Ειρήνη την Αθηναία πληροφορούμαστε: *Καὶ τοῦ πατριάρχου Νικήτα ἐλθόντος ἐν τῷ παλατίῳ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Φάρου ἐγένετο τὰ πρὸς τὴν αὐτὴν Εἰρή-*

96. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 74, κεφ. 5.

97. Ραλλης - Ποτλης, Β, 538-539: *Ὁ ἑτέρῳ μνηστευθεῖσαν γυναῖκα, ἔτι τοῦ μνηστευσαμένου ζῶντος, πρὸς γάμου κοινωνίαν ἀγόμενος, τῷ τῆς μοιχείας ὑποκείσθω ἐγκλήματι.* Ο Ζωναράς, στο σχόλιό του, σημειώνει όμως ότι, εάν δεν έχει υπάρξει κατά τον αρραβώνα *οὔτε φίλημα, οὔτε δόσις ἀῤῥαβῶνος*, τότε δεν διαπράττεται το έγκλημα της μοιχείας.

Ο Θεοφανης, 483, κατηγορεί το Νικηφόρο Α΄ για παρανομία όταν, επιθυμώντας ο αυτοκράτορας να παντρέψει το γιο του Σταυράκιο, επέλεξε και του έδωσε ως νύφη τη Θεοφανώ την Αθηναία, *προσγενῆ τῆς μακαρίας Εἰρήνης, μεμνηστευμένην ἀνδρὶ καὶ πολλάκις αὐτῷ συγκοιτασθεῖσαν*, αφού προηγουμένως τη χώρισε από το μνηστήρα της.

98. *Εκλογή* 17.31· *Πρόχειρος Νόμος* 39.67· *Εισαγωγή* 40.54.

99. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 52, κεφ. 13.

100. *Εισαγωγή* 15.7.

νην τοῦ βασιλέως Λέοντος σπόνσα· καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἐστέφθη ἐν τῷ τρικλινίῳ τοῦ Αὐγουσταῖος (sic)[101]. Ο αρραβώνας προηγήθηκε λίγες μέρες πριν από το γάμο της με το Λέοντα Δ΄ (έτ. 770), χωρίς όμως το κείμενο να αναφέρει συγκεκριμένο τυπικό.

Οι αρραβώνες της Θεοδώρας με το Θεόφιλο, στις 14/15 Μαΐου 830[102], περιγράφονται με περισσότερες λεπτομέρειες στο Βίο της αγίας: *κατενώπιον τῆς συγκλήτου, ἐπέδωκεν αὐτῇ τοῦ βασιλικοῦ ἀρραβῶνος τὸ χρυσοῦν δακτυλίδιον. Τούτου δὲ γενομένου, εὐθέως καὶ παραχρῆμα αἱ τῆς βασιλίσσης Εὐφροσύνης, τῆς μητρὸς τοῦ βασιλέως, οἰκειότεραι θεραπαινίδες, αἱ σεμνοπρεπῶς βιοῦσαι, ἀνελάβοντο αὐτὴν καὶ μετὰ τῆς προσηκούσης τιμῆς ὑπηρέτουν αὐτῇ κοσμίως καὶ εὐτάκτως. Ἔκτοτε δὲ εἴκοσι καὶ δύο ἡμερῶν διελθουσῶν στέφεται ἡ προλεχθεῖσα Θεοδώρα μετὰ Θεοφίλου τοῦ βασιλέως*[103]. Κατά τους αρραβώνες του λοιπόν, που τελέστηκαν ενώπιον της συγκλήτου, ο Θεόφιλος προσέφερε στη νύφη το καθιερωμένο δαχτυλίδι[104] και στη συνέχεια η Θεοδώρα με τη φροντίδα των θεραπαινίδων της πεθεράς της παρέμεινε στο παλάτι επί είκοσι δύο μέρες, ως την τέλεση του γάμου και της στέψης της.

Αναφορά γίνεται και στο βασιλικό αρραβώνα του Λέοντος Ϛ΄, στο Βίο της αγίας Θεοφανούς. *Ὁ δὲ βασιλεὺς καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῷ ἀμωμήτῳ κάλλει τῆς κόρης θαυμάσας, ἐξαγαγὼν ἐκ τοῦ κόλπου αὐτοῦ τὸ ἐξ ἰασπίνου λίθου κατασκευασθὲν αὐτῷ δακτυλίδιον εἰς τὴν χεῖρα τῆς νεάνιδος ἐπεμβάλλει. καὶ ἔκτοτε ἡ νέα μελλοβασίλισσα τοὺς ἀρραβῶνας λαβοῦσα τῇ πιστοτάτῃ αὐγούστῃ καὶ κηδεστρίᾳ ὡς μητρὶ συμπαρῴκει*[105]. Στην περιγραφή επαναλαμβάνεται το τυπικό του αρραβώνα της Θεοδώρας με απαραίτητα στοιχεία το δαχτυλίδι και την παραμονή της νύφης υπό την εποπτεία και μέριμνα της πεθεράς.

Η μνηστεία προηγείτο του γάμου όχι μόνο σε μικρή ηλικία, κατά την οποία απαγορευόταν η σύναψη γάμου, αλλά και σε μεγαλύτερη, όπως στην περίπτωση της Άννας της Λευκάτης (840-918). Η αγία, ορφανή από πατέρα, μετά το θάνατο και της μητέρας της μοίρασε την περιουσία που κληρονόμησε στους φτωχούς. Την εποχή του αρραβώνα της και ενώ η Άννα πρέπει να είχε υπερβεί την ηλικία των 25 ετών, *ἀνήρ τις, γένος Ἀγαρηνος, καὶ οὐκ ἀγαθός, ἄρτι τῇ τῶν Ῥωμαίων προσρυεὶς βασιλείᾳ· Βασίλειος δὲ ὁ Μακεδὼν τότε τὰ σκῆπτρα διϊθύνων· ᾐτήσατο ταύτην τὴν παῖδα πρὸς γάμον δοθῆναι αὐτῷ. Ὁ δὲ βασιλεὺς ἐπέτρεψε τοῦτο γενέσθαι*, παρόλο που η Άννα,

101. *Βίος Ειρήνης*, 6.

102. Για τη χρονολογία τέλεσης του γάμου, επομένως και του αρραβώνα του Θεοφίλου, βλ. *Βίος Θεοδώρας*, σχόλια 274-275, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

103. *Βίος Θεοδώρας*, 260.

104. Βλ. Κουκουλες, *ΒΒΠ*, Δ, 81.

105. *Βίος Θεοφανούς*, 6, κεφ. 10.

αφενός μεν σύμφωνα με το νόμο μπορούσε μόνη της να αποφασίσει να παντρευτεί[106] και αφετέρου δεν ήταν σύμφωνη. Για καλή της τύχη προηγήθηκε του γάμου μία περίοδος μνηστείας, κατά την οποία η Άννα εκλιπαρούσε τον Κύριο να την απαλλάξει *τῶν πειρασμῶν. Ἀκούει δὲ Θεὸς τὴν ἱκέτην καὶ τὸν βιαστὴν μνηστῆρα τῆς παρούσης στερίσκει ζωῆς*[107].

Συμπερασματικά συνάγεται ότι η μνηστεία αποτελούσε πρακτική συνηθισμένη όχι όμως υποχρεωτική στη βυζαντινή κοινωνία. Στα αγιολογικά κείμενα οι περιπτώσεις μνηστείας ακολουθούν τους νόμους σχετικά με τον τρόπο σύναψής της και την ηλικία των μνηστευομένων όχι όμως σχετικά με τη συναίνεσή τους. Σε ορισμένες περιπτώσεις εμφανίζονται ως σανίδα σωτηρίας των βιογραφούμενων αγίων που δεν επιθυμούσαν να παντρευτούν. Στο χρονικό διάστημα που μεσολαβούσε μεταξύ της μνηστείας και του γάμου δινόταν η λύση στο «μαρτύριο» του μελλοντικού αγίου (περίπτωση της Άννας της Λευκάτης).

3. Γάμος

α. Τύποι σύστασης του γάμου

Κατά τη ρωμαϊκή περίοδο ο γάμος ήταν μία συμφωνία, η οποία καταρτιζόταν αν οι σύζυγοι ανήκαν στο ίδιο καθεστώς (status) από πλευράς προσωπικής καταστάσεως και αν για την ένωση υπήρχε η συγκατάθεση των ιδίων και αυτών κάτω από την εξουσία των οποίων βρίσκονταν[108]. Στη βυζαντινή αυτοκρατορία επίσης ο γάμος για αρκετούς αιώνες ήταν σύμβαση ιδιωτικού δικαίου, τουλάχιστον όσον αφορούσε στην εγκυρότητά του από την πλευρά του κράτους. Είναι αλήθεια βέβαια ότι το κράτος, εκπροσωπούμενο από τον αυτοκράτορα, διαφοροποίησε τις προϋποθέσεις που σχετίζονταν με τη σύναψη ή τη λύση ενός νόμιμου γάμου αρκετές φορές υπό την επίδραση εκκλησιαστικών κανόνων. Στην *Εκλογή* των Ισαύρων αυτοκρατόρων το κράτος υιοθέτησε τις αποφάσεις των εκκλησιαστικών συνόδων σχετικά με τα κωλύματα γάμου λόγω συγγενείας και έγινε αποδεκτό ένα μεγαλύτερο συγγενικό δίκτυο μέσα στο οποίο ο γάμος ήταν απαγορευμένος· επεκτάθηκε επίσης το κώλυμα της πνευματικής συγγένειας μέσω του μυστηρίου του Βαπτίσματος. Παρ' όλα αυτά στην *Εκλογή* ο γάμος παρέ-

106. *Novellae*, Νεαρά 115, κεφ. 3.11

107. *Βίος Άννας Λευκάτης* (*AASS*), 487· *Βίος Άννας Λευκάτης*, 837, κεφ. 7.

108. *Institutiones* I.10 = *Βασιλικά* 28.4.50.

μενε πάντα μία ιδιωτική σύμβαση, που συνομολογείτο με τη συγκατάθεση των μελλονύμφων και των γονέων τους. Η εγκυρότητα του γάμου, σύμφωνα με την *Εκλογή*, διασφαλιζόταν ή με ένα γραπτό συμφωνητικό ή με την ευλογία της Εκκλησίας ή με τη μαρτυρία φίλων του ζεύγους ή ακόμα και με την απλή συγκατοίκηση υπό προϋποθέσεις[109].

Ο τύπος σύστασης του γάμου ποίκιλλε μέχρι τα τέλη του 9ου αιώνα. Σύμφωνα με την ιουστινιάνεια νομοθεσία η σύναψη γαμήλιου συμβολαίου απαιτείτο μόνο για τους ανώτερους αξιωματούχους, ενώ για τους υπόλοιπους υπηκόους της αυτοκρατορίας δεν ήταν υποχρεωτική καμία πολιτική ή θρησκευτική τελετή[110]. Στην *Εκλογή* αναφέρονται σαφώς οι εναλλακτικές λύσεις μεταξύ των οποίων είχαν να επιλέξουν οι μελλόνυμφοι: *συνίσταται γάμος χριστιανῶν, εἴτε ἐγγράφως, εἴτε ἀγράφως*[111]. Και αν μεν επέλεγαν τον έγγραφο γάμο, έπρεπε να συνταχτεί προικώο συμβόλαιο με την παρουσία τριών αξιόπιστων μαρτύρων[112]. Εάν ο γάμος ήταν άγραφος, αρκούσε η συναίνεση των ενδιαφερομένων και των γονέων τους και μπορούσαν είτε να πάρουν την ευλογία της Εκκλησίας είτε να γνωρίσουν το γεγονός σε φίλους[113]. Ο Λέων Γ΄ όμως προχώρησε και στην αναγνώριση της απλής συγκατοίκησης ως νόμιμου άγραφου γάμου, προστατεύοντας έτσι τα περιουσιακά δικαιώματα της παλλακίδας: *οἱοσδήποτε ἐνοικιζόμενος εἰς γυναῖκα ἐλευθέραν καὶ καταπιστεύων αὐτῇ τὴν τοῦ ἰδίου οἴκου διοίκησιν καὶ ταύτῃ σαρκικῶς συμπλεκόμενος ἄγραφον συναλλάσσει πρὸς αὐτὴν γάμον*[114]. Η τελευταία αυτή διάταξη καταργήθηκε από το Βασίλειο Α΄, ο οποίος στον

109. *Εκλογή* 2.1, 2.6.

110. *Novellae*, Νεαρά 117, κεφ. 4: *καὶ διὰ τοῦτο κελεύομεν τοὺς μεγάλοις ἀξιώμασι κεκοσμημένους μέχρις ἰλλουστρίων μὴ ἄλλως γάμοις προσομιλεῖν εἰ μὴ προικῷα συγγράψαιεν συμβόλαια... τοὺς δὲ λοιποὺς ἅπαντας... οὐ κωλύομεν... καὶ τοὺς ἐκ μόνης διαθέσεως ἀποδεικνυμένους γάμους βεβαίους εἶναι θεσπίζομεν, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν τικτομένους νομίμους εἶναι παῖδας κελεύομεν.*

111. *Εκλογή* 2.1.

112. *Εκλογή* 2.3.

113. *Εκλογή* 2.6.

114. *Εκλογή* 2.6. Ζήτημα έχει δημιουργηθεί εάν η διάταξη αυτή καταργεί τη διάκριση μεταξύ παλλακείας και γάμου. Κατά την ορθότερη άποψη (βλ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ - ΒΕΛΙΣΣΑΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ, *Ιστορία Δικαίου*, 300), οι Ίσαυροι δεν εγκατέλειψαν την ιουστινιάνεια αρχή αλλά στους διάφορους τρόπους εκδήλωσης της γαμικής διάθεσης προσέθεσαν και την παραπάνω συνοίκηση. Η LAIOU, *Mariage, amour et parenté*, 10-11, θεωρεί ως προϋπόθεση για την αναγνώριση αυτού του τύπου της συγκατοίκησης ως νόμιμου γάμου τη γέννηση παιδιών, γεγονός που δεν αναφέρεται στη διάταξη. Αντίθετα, στην αμέσως επόμενη αναγνωρίζονται νόμιμα δικαιώματα στη γυναίκα ακόμη και στην περίπτωση που δεν έχουν αποκτηθεί παιδιά, εάν ο σύζυγος επιθυμήσει, για νόμιμη αιτία, τη λύση του γάμου.

Πρόχειρο Νόμο εξίσωσε σχεδόν την παλλακεία με την πορνεία[115], και στην *Εισαγωγή* (Επαναγωγή) ορίστηκε ότι *γάμος ἐστὶν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνάφεια καὶ συγκλήρωσις πάσης τῆς ζωῆς εἴτε δι' εὐλογίας, εἴτε διὰ στεφανώματος ἢ διὰ συμβολαίου*[116]. Ο Λέων Ϛ΄ με τη Νεαρά 89[117] κατέστησε υποχρεωτική την ευλογία του γάμου από την Εκκλησία: *... καὶ τὰ συνοικέσια τῇ μαρτυρίᾳ τῆς ἱερᾶς εὐλογίας ἐῤῥῶσθαι κελεύομεν.* Η απαγόρευση επίσης της παλλακείας από το Λέοντα, με τη Νεαρά 91[118], συνέβαλε θεωρητικά στην ανύψωση της κοινωνικής θέσης της γυναίκας και στην ίση αντιμετώπισή της με τον άντρα. Τέλος, το 1095 ο Αλέξιος Α΄ Κομνηνός αξίωσε την ευλογία της Εκκλησίας όχι μόνο για τους ελευθέρους αλλά και για τους δούλους[119] και δήλωσε ότι ο γάμος που δεν συνοδευόταν από την εκκλησιαστική ευλογία δεν ήταν ούτε νόμιμος ούτε αντάξιος των χριστιανών.

Συνήθως στους Βίους αποφεύγεται η αναφορά στον τύπο σύστασης του γάμου που τελείται, αφού γενικά για τους γάμους των αγίων δεν γίνεται ιδιαίτερος λόγος παρά μόνο για την αντίθεση των πρωταγωνιστών σε αυτόν.

Η οσία Άννα/Ευφημιανός, επί Κωνσταντίνου Ϛ΄ και Ειρήνης, παντρεύτηκε με τη φροντίδα της γιαγιάς της, χωρίς όμως να γνωρίζουμε με ποιο τρόπο: *ἔσπευδεν ἡ μάμμη αὐτῆς ἀνδρὶ εὐλαβεστάτῳ συζεῦξαι αὐτήν· ὃ καὶ πεποίηκεν*[120]. Και για την οσία Αθανασία (9ος αι.), η οποία τέλεσε δύο γάμους, δεν έχουμε περισσότερες πληροφορίες. Την πρώτη φορά *οἱ γεννήτορες καὶ μὴ βουλομένην ἀλλὰ καὶ λίαν ἀπαναινομένην ἀνδρὶ βιαιοτάτως ὑπέζευξαν*[121], τη δε δεύτερη *ἐπὶ δεύτερον οἱ γεννήτορες συνοικέσιον ἤλασαν*[122], χωρίς να αναφέρεται κανένα επιπλέον στοιχείο. Η αγία Θωμαΐς (10ος αι., ο Βίος της γράφτηκε επί Ρωμανού Β΄) *παρὰ τῶν αὐτῆς γεννητόρων ἀνδρὶ*

115. *Πρόχειρος Νόμος* 4.26: *ὅθεν κελεύομεν ἀπὸ τοῦ νῦν μηδενὶ ἐξὸν ὑπάρχειν παλλακίδα ἐν τῷ ἰδίῳ οἴκῳ κατέχειν· μικρὸν γὰρ ἢ οὐδὲν διαφέρειν ἀπὸ τῆς πορνείας νομίζομεν.*

116. *Εισαγωγή* 16.1

117. Noailles - Dain, 295-297.

118. Noailles - Dain, 299-301.

119. 35η Νεαρά Αλεξίου Κομνηνού, *JGR*, I, 342-343· Dölger, *Regesten*, I,2, No 1177. Βλ. σχετικά Köpstein, «Zur Novelle des Alexios Komnenos»· Brand, «Slave Women». Ο Yannopoulos, *La société profane*, 270-271 και σημ. 22, αποδίδει εσφαλμένα στον πατριάρχη Νικηφόρο, τον 8ο αιώνα, επιστολή του Νικηφόρου χαρτοφύλακα του 11ου αιώνα με την οποία επιβάλλεται, με ποινή ακοινωνησίας, ο θρησκευτικός γάμος στους δούλους. Βλ. Gautier, «Le chartophylax Nicéphore», 174.

120. *Βίος Άννας/Ευφημιανού*, στ. 173-174.

121. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 3.

122. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 4.

συζευχθῆναι κατηναγκάζετο[123], χωρίς να δίνεται καμία περαιτέρω πληροφορία για το είδος της τελετής. Σημειώνεται πάντως η επιθυμία της ίδιας να διατηρήσει την παρθενία της *καὶ σωματικὰς ἡδονὰς ἀγνοεῖν καὶ σαρκικὰς ὀρέξεις καταπατεῖν*. Αυτή είναι μία έμμεση αποδοχή του γεγονότος ότι ο γάμος, εκτός από τη γέννηση παιδιών, εμπεριέχει και τη σαρκική ηδονή.

Η οσία Θεοδώρα έκανε προφανώς μεγαλόπρεπο γάμο αφού σύζυγός της ήταν ο Χριστόφορος, γιος του Κωνσταντίνου Ε΄, αλλά η αναφορά του Βίου της σε αυτόν είναι λιτή: *τὰ τοῦ γάμου αἴσια ἐπ' αὐτῇ τελοῦνται*[124]. Για το γάμο της Θεοδώρας Θεσσαλονίκης, όπως ήδη αναφέρθηκε, κανένα στοιχείο δεν μαρτυρεί πότε και πώς έγινε.

Και στους αγίους όμως, όπως και στους γονείς τους, παρατηρείται η ίδια έλλειψη στοιχείων για τον τύπο σύστασης του γάμου τους. Για παράδειγμα, ο Παύλος Λάτρους († 955), ορφανός από πατέρα, *ζεύγνυται γυναικὶ βιασαμένης αὐτὸν τῆς μητρός*[125]. Δεν αναφέρεται τίποτα για το γάμο αλλά ούτε και για τη σύζυγό του, την οποία στη συνέχεια ο άγιος εγκατέλειψε και κατέφυγε στη λαύρα του Αγίου Ηλιού στον Όλυμπο. Ο Θεόδωρος Κυθήρων, που ανατράφηκε και μορφώθηκε μετά το θάνατο των γονέων του από τον πρωτοπαπά του Ναυπλίου, υπέκυψε στη θέληση *τοῦ ἀναθρεψαμένου... καὶ γυναικὶ συζευχθεὶς δύο ἐξ αὐτῆς ἀπογεννᾷ παῖδας*[126]. Ο Στέφανος, πατέρας του Λουκά Στειριώτη, *ζεύγνυται... γυναικί, τοὔνομα Εὐφροσύνῃ*[127].

Πληροφορίες για γάμους δευτεραγωνιστικών προσώπων στους Βίους σπανίζουν.

Αναφέρεται ο ύπατος Λέων στο Βίο του Θεοδώρου Στουδίτη, ο οποίος φιλοξενούσε τον άγιο όταν πάντρευε το γιο του: *ἤδη παραληφθεῖσαν ἡμῖν ἐπὶ τῷ Υἱῷ μου Διονυσίῳ νεᾶνιν, καὶ τούτῳ συστεφθεῖσαν,* κατελήφθη η νύφη ξαφνικά από υψηλό πυρετό και *τὰς μὲν γαμηλίους ᾠδὰς αἱ πενθήρεις ἠμείβοντο*[128]. Τη νύφη διάλεξε μόνος του και ο ίδιος αποφάσισε το γάμο του γιου του.

Σε ορισμένες περιπτώσεις γίνεται αναφορά σε εορτασμούς που συνήθως τελούνταν κατά το γάμο.

---

123. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 235.

124. *Βίος οσίας Θεοδώρας*, στ. 355, κεφ. 4.

125. *Εγκώμιο Παύλου Λάτρους*, 137, κεφ. 4.

126. *Βίος Θεοδώρου Κυθήρων*, 283.

127. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 162, κεφ. 6.

128. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 305, κεφ. 49. Πρβλ. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* (LATYŠEV), 293, κεφ. 61: *κόρην τινα τῶν ἐκ γειτόνων, σεμνὴν πάνυ καὶ ὡραίαν, τῷ ἐμῷ υἱῷ προσαγόμενος καὶ τούτῳ συνάψας αὐτήν, μήπω τοῦ θαλάμου διαλυθέντος, μηδὲ τῶν γαμηλίων ὕμνων κατασιγαθέντων.*

Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής († 817) έλαβε κατά το γάμο του την ευλογία της Εκκλησίας: *οὗπερ ἐπ' εὐλογίαις καὶ εὐωχίαις τὴν ἡμερινὴν λαβόντος ἐξάνυξιν, ἡ νυκτερινὴ διεδέχετο μετὰ συμφωνιῶν μουσικῶν καὶ αὐλῶν καὶ κρότων κρυφία παραπομπή*, όπως αναφέρει ο βιογράφος του[129]. Ο άγιος Δημητριανός (9ος-10ος αι.) σε ηλικία δεκαπέντε ετών αναγκάστηκε παρά τη θέλησή του να νυμφευτεί. Οι γονείς του οργάνωσαν και τέλεσαν το γάμο: *τῷ γαμικῷ ὑποκῦψαι ζυγῷ..., τῷ νέῳ τὴν γαμήλιον ἑορτὴν ἐπετέλεσαν*[130]. Για την Ευφροσύνη τη Νέα († 921-923) ο θείος της Αγέλαστος, που την είχε υπό την εποπτεία του, ετοίμασε το γάμο της *καὶ ὁ καιρὸς ἐκάλει καὶ τὰς ἐπιθαλαμίους ὑπανάπτειν ἤδη λαμπάδας, ηὐτρέπιστο δὲ ἡ παστάς. καὶ προὐχώρει μὲν ὁ ὑμέναιος, χορὸς δ' ἐκ πάσης ἡλικίας τὴν οἰκίαν περιελάμβανε καὶ ὁ τῆς κόρης πατὴρ* (θείος) *λαμπρῶς εἱστία μάλα τῆς παστάδος τὸν θρίαμβον.* Μόλις όμως νύχτωσε, η Ευφροσύνη, χωρίς να υπολογίσει ούτε την περιουσία που άφηνε ούτε το όνομα της οικογένειας και την καλή καταγωγή της, άλλαξε αμφίεση, έφυγε χωρίς να την αντιληφθεί κανείς και κρύφτηκε στο εγκαταλειμμένο σπιτάκι του μυλωνά που βρισκόταν κοντά στο σπίτι του θείου της[131]. Για τον όσιο Μελέτιο το Νέο οι γονείς του *καὶ παστάδος ἐμέμνηντο καὶ τὸν ἐπιθαλάμιον ὑμέναιον ἀνεκρούοντο*[132]. Ο άγιος ωστόσο εγκατέλειψε τους γονείς του, έφυγε για την Κωνσταντινούπολη και ο γάμος δεν έγινε. Τον 11ο αιώνα πλέον η ευλογία της Εκκλησίας ήταν υποχρεωτική, το γεγονός λοιπόν ότι ο άγιος έφυγε πριν τελεστεί ο γάμος του σημαίνει ότι οι γαμήλιοι εορτασμοί ήταν δυνατό να προηγηθούν του στεφανώματος.

Μόνο στους αυτοκρατορικούς γάμους το στεφάνωμα ήταν υποχρεωτικό ακόμη και πριν ο Λέων Ϛ' το καθιερώσει θεσμικά για όλους τους Βυζαντινούς. Εκτός από τις ιστοριογραφικές πηγές το γεγονός μαρτυρείται και στους Βίους των αγίων.

Η Ειρήνη Αθηναία, αφού προηγουμένως μνηστεύτηκε, *μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἐστέφθη ἐν τῷ τρικλινίῳ τοῦ Αὐγουσταίως· καὶ ἀπελθοῦσα ἐν τῷ εὐκτηρίῳ τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου ἐν τῇ Δάφνῃ ἔλαβεν τὰ τοῦ γάμου στέφανα σὺν τῷ υἱῷ Κωνσταντίνου τοῦ Καβαλλίνου, Λέοντι τῷ βασιλεῖ*[133]. Είναι γνωστή η άρνηση του πατριάρ-

---

129. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 8, κεφ. 11· πρβλ. *Βίος Θεοφάνους* (DE BOOR A), 4: *τῶν οὖν αἰσίων τελεσθέντων.*

130. *Βίος Δημητριανού Χύτρων*, 222.

131. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 863, κεφ. 5.

132. *Βίος Μελετίου του Νέου* A, 36, κεφ. 2.

133. *Βίος Ειρήνης*, 6. Το κείμενο του Βίου πιστοποιεί όσα η ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ (*Εκλογή*, 81) αναφέρει σχολιάζοντας την πληροφορία, εκ παραδρομής προφανώς, του ΛΕΟΝΤΟΣ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΟΥ, 188, σύμφωνα με την οποία ο Κωνσταντίνος Ε' έστεψε *αὐτοὺς ἐν τῷ ναῷ τοῦ Ἁγίου Στεφάνου τῷ τῆς βασιλείας καὶ τῷ τοῦ γάμου.* Το κείμενο του Λέοντος εμφανίζει να τελείται την ίδια ημέρα η γαμήλια

χη Ταρασίου να στεφανώσει τον Κωνσταντίνο Ϛ΄ με τη δεύτερη σύζυγό του Θεοδότη: *τὴν εἰς αὐτοὺς στεφανικὴν ἀποστρέφεται χειροθεσίαν*[134], και μόνον ο Ιωσήφ, οικονόμος της Μεγάλης Εκκλησίας, *ἀναδέχεται τολμηρῶς τὸ ἐγχείρημα, καὶ στεφανοῖ τοὺς ἀθέσμους*[135]. Για το γάμο της Θεοδώρας και του Θεοφίλου ο Βίος της αγίας αναφέρει: *στέφεται ἡ προλεχθεῖσα Θεοδώρα μετὰ Θεοφίλου τοῦ βασιλέως ὑπὸ Ἀντωνίου... πατριάρχου*[136]. Ο γάμος της αγίας Θεοφανούς με το Λέοντα Ϛ΄ ακολούθησε το βασιλικό τυπικό. Λίγο καιρό μετά τον αρραβώνα *ἡ τῶν γαμηλίων εὐτρεπίζετο πανδαισία· καὶ τῶν θαλάμων ἀναπλεχθέντων, ὁ χριστέραστος τούτων κατεστέφετο γάμος*. Ακολούθησαν πολυτελή δείπνα, εορτασμοί στη Βασιλεύουσα, δώρα και παντός είδους παροχές στους υπηκόους, έργα ευποιίας και χορηγίες[137].

Από όσα εκτέθηκαν παραπάνω, και με την εξαίρεση των βασιλικών γάμων που υπάκουαν στο αυτοκρατορικό τυπικό[138], προκύπτει ότι οι μελλοντικοί άγιοι, μέχρι την έκδοση της Νεαράς 89 του Λέοντος Ϛ΄, συνήθως απέφευγαν το θρησκευτικό γάμο, γιατί αυτός κατά την Εκκλησία είναι αδιάλυτος[139]. Ένας χριστιανός παρέμενε παντρεμένος ακόμη και μετά το θάνατο του/της συζύγου του ή έστω και αν και οι δύο αποφάσιζαν να εγκαταλείψουν τα εγκόσμια και να ασπαστούν το μοναχισμό. Όταν η Εκκλησία είχε ευλογήσει το γάμο αυτός παρέμενε αδιάρρηκτος. Επομένως, ακόμη και όταν οι μελλοντικοί άγιοι, που είχαν παντρευτεί παρά τη θέλησή τους, δέχονταν τη μοναχική κουρά θα ήταν ασύμβατο να είχαν τελέσει θρησκευτικό γάμο, εφόσον θα εξακολουθούσαν να παραμένουν παντρεμένοι κατά το πνεύμα της Εκκλησίας. Επιπλέον, σε ένα αγιολογικό κείμενο αν ο γάμος είχε ευλογηθεί από ιερέα το γεγονός θα αναφερόταν, όπως και γίνεται στις σπάνιες περιπτώσεις που συνέβη (βλ. την περίπτωση του Θεοφάνη). Ο «πολιτικός γάμος», από την άλλη πλευρά, στη συνείδηση των βιογράφων δεν ήταν αποδεκτός και γι' αυτό συνήθως δεν επιμένουν στον τρόπο επισημοποίησης του δεσμού.

τελετή και η βασίλειος στέψη. Στην πραγματικότητα πρόκειται για την αναγόρευση της Ειρήνης σε αυγούστα κατά την τέλεση του γάμου της με το Λέοντα Δ΄, όπως αποδεικνύουν και οι μαρτυρίες άλλων ιστοριογράφων (ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ιστορία*, 77, ΖΩΝΑΡΑΣ, III, 278).

134. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 252, κεφ. 14.

135. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 252, κεφ. 14.

136. *Βίος Θεοδώρας*, 260.

137. *Βίος Θεοφανούς*, 6, κεφ. 11.

138. *De Cerimoniis*, κεφ. 39, 41.

139. Για τη θέση της Εκκλησίας απέναντι στη διάλυση του γάμου, βλ. L'HUILLIER, «The Indissolubility of Marriage».

Όσον αφορά στα υπόλοιπα μέλη της βυζαντινής κοινωνίας, από τα αγιολογικά κείμενα δεν προκύπτει ότι επιδίωκαν την ευλογία της Εκκλησίας για τη σύναψη των γάμων τους[140]. Η δημιουργία μιας νέας οικογένειας παρέμεινε για αιώνες, και όσο διαρκούσε η προσπάθεια επιβολής της Εκκλησίας σε κοινωνικούς θεσμούς, θέμα αποκλειστικά της κοινωνίας και της Πολιτείας. Η αναφορά από τους συγγραφείς των αγιολογικών κειμένων απλώς στην απόφαση σύναψης ενός γάμου ή στον εορτασμό του γεγονότος, χωρίς περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον τύπο σύστασής του, μαρτυρεί την απαρέσκεια των συγκεκριμένων προσώπων, που εξέφραζαν απόψεις της Εκκλησίας, προς τις κρατούσες συνήθειες.

β. Ηλικία για τη σύναψη γάμου

Ως κατώτερο όριο ηλικίας γάμου ορίζονταν από την *Εκλογή* τα δεκαπέντε χρόνια για τους άνδρες και τα δεκατρία για τις γυναίκες[141], και από τον *Πρόχειρο Νόμο* τα συμπληρωμένα δεκατέσσερα για τους άνδρες και τα δώδεκα για τις γυναίκες[142].

Στα αγιολογικά κείμενα σε λίγες περιπτώσεις αναφέρεται η ακριβής ηλικία των δύο μελλονύμφων.

Όταν η μελλοντική αυτοκράτειρα Θεοφανώ βρισκόταν στην ηλικία των δεκαπέντε ετών ο πατέρας της είχε ήδη δεχτεί πολλές προτάσεις γάμου για την κόρη του, οι οποίες όμως δεν είχαν τελεσφορήσει. Ο τρόπος με τον οποίο ο βιογράφος αναφέρει το γεγονός[143] αφήνει καθαρά να φανεί ότι η ηλικία της νεαρής Θεοφανούς ήταν προχωρημένη και μόνο η προοπτική ενός βασιλικού γάμου, καθορισμένου από το Θεό, δικαιολογούσε την καθυστέρηση. Η Θωμαΐς η Λεσβία παντρεύτηκε στα είκοσι

140. Ας σημειωθεί ότι για τη μεσαιωνική Γαλλία, στα κείμενα της εποχής και μέχρι το 10ο αιώνα, δεν υπάρχει καμία αναφορά στην ευλογία του γάμου εκτός από τους βασιλικούς γάμους. Δεν έλειψαν, μάλιστα, και ακραίες περιπτώσεις, όπως αυτή του επισκόπου της Μπουρζ τον 9ο αιώνα, ο οποίος απαγόρευε στους κληρικούς που υπάγονταν στη δικαιοδοσία του να συμμετέχουν σε γάμους, καθώς κατά τους εορτασμούς που ακολουθούσαν τους αρραβώνες γιορταζόταν με χορούς και ποτό η ένωση των σωμάτων· βλ. DUBY, *Ο Ιππότης, η Γυναίκα και ο Ιερέας*, 31-32.

141. *Εκλογή* 2.1: *τοῦ εἶναι πρὸς ἡλικίαν ἡρμοσμένην, τοῦ μὲν ἀνδρὸς ἀπὸ πεντεκαιδεκαετοῦς χρόνου, τῆς δὲ γυναικὸς ἀπὸ τρισκαιδεκαετοῦς χρόνου.*

142. *Πρόχειρος Νόμος* 4.3: *Δεῖ δὲ τοὺς ἄῤῥενας ἐφήβους εἶναι, τὰς δὲ θηλείας ἀνδρὸς δεκτικάς, τουτέστι τοὺς μὲν ὑπερβεβηκέναι τὸν ιδ´ χρόνον, τὰς δὲ μείζονας εἶναι τῶν ιβ´ ἐνιαυτῶν.*

143. *Βίος Θεοφανούς*, 4, κεφ. 7: *Εἷλκε δὲ αὐτὴν ὁ καιρὸς καὶ εἰς γάμου κοινωνίαν συναρμοσθῆναι· πεντεκαιδεκαετὴς γὰρ γενομένη, ὑπὸ πολλῶν τῶν ἔκπαλαι περιβλέπτων τῷ γένει περὶ αὐτῆς τῷ πατρὶ προσλαλούντων οὐδεμία σύζευξις ἐτελεῖτο διὰ τὸ αὐτὴν ὡς οἶμαι εἰς κοινωνὸν βασιλείας ὑπὸ θεοῦ ὁρισθῆναι.*

τέσσερά της χρόνια[144]. Η ακραία ηλικία γάμου της Θωμαΐδος, που παρουσιάζει πρόβλημα στο Βίο της, χρησιμοποιήθηκε προφανώς από το βιογράφο ακριβώς για να φανεί η μεγάλη επιθυμία της νέας γυναίκας να παραμείνει άγαμη[145]. Ο Δημητριανός Χύτρων υπέκυψε στις γονικές απαιτήσεις για γάμο στην ηλικία των δεκαπέντε ετών[146].

Τις περισσότερες φορές αναφέρεται απλώς ότι η υποψήφια νύφη ή ο υποψήφιος γαμπρός έφθασε σε *ὥρα γάμου*[147], γεγονός που πιστοποιεί ότι ως επί το πλείστον τηρούνταν οι νόμιμες ηλικίες σύναψης του γάμου και για τα δύο φύλα, χωρίς όμως να λείπουν οι περιπτώσεις κατά τις οποίες οι γονείς επιθυμούσαν να εξασφαλίσουν το μέλλον των παιδιών τους σε μικρότερη ηλικία. Για τον όσιο Δωρόθεο (11ος αι.) γνωρίζουμε ότι, *ὅτε πρῶτον ἀνέβη δωδεκαέτης, ἡδίστη καθίσταται φροντὶς τοῖς πατράσι καὶ σκέψις ἐπ᾽ αὐτῷ παραχρῆμα, καὶ βουλὴ περισπούδαστος, γάμου καταδῆσαι δεσμοῖς τὸν ἐλεύθερον*[148].

γ. Επιλογή συζύγου

Όταν οι θυγατέρες των Βυζαντινών έφταναν στο δέκατο τρίτο χρόνο της ζωής τους, και αν δεν είχαν προηγουμένως μνηστευτεί, ήταν η ώρα να βρεθεί ο κατάλληλος γαμπρός για να παντρευτούν. Αναζητείτο τότε ένας νέος *πολλοστὸς τῇ συναίσει, καὶ πυκτικὸς ταῖς ἀφορμαῖς τοῦ βίου (ὃ φιλεῖται παρὰ τῶν ἐν κόσμῳ, καὶ σπουδάζεται παρὰ ἐκδιδούντων ἀνδρὶ θυγατέρα), ὡς ἕλκειν αὐτὸν ἄλλον ἄλλοθεν, καὶ τῶν ἄγαν εὐπατριδῶν τε καὶ εὐπόρων, εἰς κοινωνίαν βίου*[149].

Οι δικαιοδοσίες που είχε η γυναίκα ως μητέρα πιστοποιούνται και από το γεγονός ότι ενώ, όπως θα ήταν αναμενόμενο, το λόγο για την επιλογή συζύγων των παιδιών μιας οικογένειας θα είχε ο πατέρας, αρκετά συχνά στα αγιολογικά κείμενα οι γονείς συναποφάσιζαν για το μέλλον των παιδιών τους.

Σύμφωνα με την *Εκλογή*[150] η σύναψη γάμου προϋπέθετε τη θέληση και των δύο ενδιαφερόμενων μελών. Το ίδιο προέβλεπε αργότερα και ο *Πρόχειρος Νόμος*[151] και η

144. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 235, κεφ. 6.

145. Λαΐου, «Η ιστορία ενός γάμου», 240-241 και σημ. 10.

146. *Βίος Δημητριανού Χύτρων*, 222.

147. Βλ., για παράδειγμα, *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 863, κεφ. 5· *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 162 κεφ. 6.

148. *Βίος Δωροθέου του Νέου*, στ. 1053.

149. Θεόδωρος Στουδίτης, *Επιτάφιος εις Πλάτωνα*, στ. 808-809, κεφ. 7.

150. *Εκλογή* 2.1: *ἀμφοτέρων θελόντων μετὰ τῆς τῶν γονέων συναινέσεως.*

151. *Πρόχειρος Νόμος* 4.4: *Οὐ γίνεται γάμος, εἰ μὴ συναινέσωσιν οἱ συναπτόμενοι καὶ οἱ ἔχοντες αὐτοὺς ὑπεξουσίους.*

Εισαγωγή[152]. Στην πράξη όμως παρατηρείται ότι πολλές, αν όχι τις περισσότερες, φορές η βούληση των ενδιαφερομένων δεν λαμβανόταν υπόψη. Οι γονείς ήταν εκείνοι που αποφάσιζαν για την τύχη των παιδιών τους τόσο των αγοριών όσο και των κοριτσιών. Ο γάμος ήταν για τη βυζαντινή κοινωνία ένα θέμα που αφορούσε περισσότερο τις οικογένειες των μελλονύμφων παρά τους μελλονύμφους τους ίδιους.

Ως επί το πλείστον οι γονείς συναποφάσιζαν για το γάμο των παιδιών τους. Η Μαρία, μητέρα του Θεοδώρου Εδέσσης (9ος αι.), παντρεύτηκε, χωρίς να το επιθυμεί, το Συμεών. Οι αποφάσεις είχαν ληφθεί από τους γονείς και των δύο[153]. Το Δημητριανό, επίσκοπο Χύτρων Κύπρου (9ος-10ος αι.), έπεισαν οι γονείς του στην ηλικία των δεκαπέντε ετών *γαμικῷ ὑποκῦψαι ζυγῷ* επειδή πίστευαν *δουλείαν τῆς ἐλευθέρου ζωῆς... κρείττονα*. Παρά τις αντιρρήσεις του νέου επέβαλαν την άποψή τους και του έδωσαν σε γάμο *κόρην τινα τῇ ὥρᾳ καὶ τῷ κάλλει διαφέρουσαν καὶ ἀξίαν ἐν τοῖς ἤθεσι τῆς τούτου ψυχῆς*[154]. Τον πατέρα του Λουκά του Στειριώτη († 953), Στέφανο, πάντρεψαν οι γονείς του με την Ευφροσύνη, *τῆς αὐτῆς μὲν πατρίδος ὁρμωμένῃ, εὖ δὲ καὶ γένους ὁμοίως ἐχούσῃ*[155]. Ο Ηλίας ο Καλαβρός († 960;) πιεζόταν από τους γονείς του να συνάψει γάμο παρά τη θέλησή του[156]. Την εξεύρεση νύφης και τις ετοιμασίες του γάμου έκαναν και οι δύο γονείς του οσίου Μελετίου του Νέου (περ. 1035-1105)[157].

Ο ένας μόνο από τους γονείς αναλάμβανε την υπόθεση του γάμου του παιδιού του, όταν ο δεύτερος δεν υπήρχε στη ζωή.

Οι προτάσεις γάμου για τη Θεοφανώ, μελλοντική σύζυγο του Λέοντος Ϛ΄, γίνονταν φυσικά μόνο στον πατέρα της, αφού ήταν χήρος[158].

Η Ανθούσα, κόρη του Κωνσταντίνου Ε΄, πιέστηκε πολλές φορές από τον πατέρα της, που ήταν από τους κατεξοχήν υποστηρικτές της έγγαμης συμβίωσης και αντίθετος στη μοναστική ζωή, για να παντρευτεί. Αυτή όμως όχι μόνο δεν υπέκυψε στην πατρική και συνάμα αυτοκρατορική θέληση, αλλά και μετά το θάνατο του πατέρα της *ἀδείας λαβομένη πάντα τὰ προσόντα αὐτῇ πένησι καὶ ἐκκλησίαις καὶ εὐαγέσιν οἴκοις διανειμαμένη, πολλῶν ὀρφανῶν μήτηρ ἐγεγόνει καὶ χηρῶν καὶ ὀρφανῶν προασπιστής*[159].

---

152. *Εισαγωγή* 16.3.
153. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 2-3, κεφ. 2.
154. *Βίος Δημητριανού Χύτρων*, 222.
155. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 162, κεφ. 6.
156. *Βίος Ηλία Καλαβρού*, 850, κεφ. 6.
157. *Βίος Μελετίου του Νέου* Α, 36, κεφ. 2.
158. *Βίος Θεοφανούς*, 4, κεφ. 7.
159. *Βίος Ανθούσας*, στ. 613-614.

Η Μαρία η Νέα, τρίτη κόρη και τελευταίο από τα πέντε παιδιά των γονέων της, έμεινε ορφανή από πατέρα. Οι δύο αδελφές της είχαν ήδη παντρευτεί όσο ακόμη ο πατέρας βρισκόταν στη ζωή[160], ενώ η Μαρία έμεινε υπό την εποπτεία της μητέρας της. Υποχρέωση και αρμοδιότητα για το γάμο της ανύπαντρης κόρης είχε πλέον προφανέστατα η χήρα μητέρα, γιατί όταν ο γαμπρός της Μαρίας (ο σύζυγος της αδελφής της, Βάρδας) ανέλαβε πρωτοβουλία και έκανε τις συζητήσεις με τον υποψήφιο σύζυγο, Νικηφόρο, ανέφερε σαφώς: *ἐμοὶ δὲ μελήσῃ, ὅπως ἡ μήτηρ τῆς κόρης πεισθήσεται καὶ τὸν γάμον τῆς θυγατρὸς κατανεύσει*. Η συγκατάθεση της μητέρας ήταν απαραίτητη. Και οι δύο μαζί στη συνέχεια ταξίδεψαν από τη Θράκη, όπου βρίσκονταν, στην Κωνσταντινούπολη *καὶ εἰς λόγους ἔρχονται τῇ μητρὶ τῆς κόρης περὶ τοῦ πράγματος· ἡ δὲ πείθεται καὶ τὴν θυγατέρα τῷ Νικηφόρῳ συζεύγνυσι*[161]. Είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι, αν και το λόγο για το γάμο της κόρης είχε η μητέρα, οι αρχικές συζητήσεις έγιναν εν αγνοία της. Κι αυτό γιατί αφενός οι δύο άνδρες βρίσκονταν μακριά και αφετέρου δεν ήταν αποδεκτό, γυναίκα αυτή, να έχει ελεύθερες συναναστροφές με άντρες. Η ίδια η Μαρία είχε πλήρη συνείδηση ότι αρμόδια και υπεύθυνη για το γάμο ήταν μόνο η μητέρα της[162]. Ο γαμπρός της είχε απλώς λειτουργήσει ως μεσάζων.

Ο Βίος της Μαρίας μάς πληροφορεί για κάτι ακόμη που σπάνια συναντάται στα κείμενα του είδους που εξετάζονται. Συνήθως, αιτία για τη σύναψη ενός συνοικεσίου δεν προβάλλεται. Δεν εξηγείται γιατί επιλέγεται συγκεκριμένη οικογένεια αλλά οι βιογράφοι αρκούνται στην αναφορά των πνευματικών και σωματικών χαρισμάτων των υποψήφιων συζύγων για να αιτιολογήσουν την επιλογή. Στην περίπτωση όμως της Μαρίας της Νέας κίνητρο για το γάμο ήταν, όπως διηγείται ο βιογράφος, η επιθυμία του γαμπρού της, Βάρδα, να συγγενέψει (*δεσμὸν ἐπενόει στερρόν τε καὶ ἀρραγῆ*) με το φίλο και συνάδελφό του στο στράτευμα δρουγγάριο Νικηφόρο[163]. Όταν ο Βάρδας αποφάσισε να μιλήσει στο φίλο του, ήταν σαφέστατος στην αιτιολόγηση της πρότασής του: *"Ἐπειδή, (φησὶν) φίλτατέ μοι ἀνδρῶν, οὕτως ἐκ συνηθείας ἀλλήλοις συνεκράθημέν τε καὶ συνεδέθημεν, δίκαιον ἥγημα τὸν δεσμὸν τοῦτον τῆς ἀγάπης βιαιότερον θεῖναι καὶ τελεώτερον καὶ τὰ τῆς ἀγχιστείας τούτῳ προσθεῖναι ἅμματα, ἵνα διπλῆ συνδεσμώμεθα, μετὰ συνηθείας προσλαβόντες καὶ τὴν συγγένειαν..."*[164]. Στη συνέχεια

160. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 692, κεφ 2.

161. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 692, κεφ 2.

162. Όταν ο σύζυγός της την κατηγόρησε για μοιχεία η Μαρία απήντησε: *οὐκ οἶδα κοίτην ἀνδρὸς εἰ μὴ τὴν σήν, ἄνερ γλυκύτατε, ᾧ νομίμως συνεζύγην, ᾧ παρὰ τῆς μητρὸς ἐξεδόθην* (*Βίος Μαρίας της Νέας*, 695, κεφ. 7).

163. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 692, κεφ. 2.

164. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 692, κεφ. 2.

πρότεινε την αδελφή της γυναίκας του ως σύζυγο του Νικηφόρου: ..."*Ταύτην, εἰ δοκεῖ καὶ Θεῷ, λῆψαι σεαυτῷ εἰς γυναῖκα, κἀντεῦθεν λοιπὸν ἄλυτον τὴν ἀγάπην τηρήσωμεν...*"[165].

Η χρησιμοποίηση των θυγατέρων ως μέσου επίτευξης πολιτικών στόχων και ισορροπιών είναι εναργής στις επιγαμίες ισχυρών οικογενειών. Η περίπτωση του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, που αναρριχήθηκε στον αυτοκρατορικό θρόνο με πρώτο βήμα τον τίτλο «βασιλεοπάτωρ»[166], αποτυπώνεται και στο Βίο της Ευφροσύνης της Νέας: *ἄλλως τε καὶ θυγάτριον ἀστεῖον ἦν αὐτῷ ἐπίγαμον ἤδη καὶ πρὸς ὥραν μάλιστα πεφυκός, ᾧ γαμβρὸς ἔμελλεν ἔσεσθαι ὁ νέος δηλαδὴ βασιλεύς. Καὶ ὁ μὲν οὕτω τῆς ἀρχῆς ἐπιβαίνει, πρῶτον ἐπὶ τὸ τοῦ βασιλέως πατὴρ κεκλῆσθαι ἀξίωμα ἀναβάς*[167].

Ο Αγέλαστος, θείος της Ευφροσύνης της Νέας, *τὴν θυγατέρα πρὸς ὥραν ἤδη γάμου ἥκουσαν ἀνδρὶ τῶν τότε περιφανῶν κατηγγύα*[168]. Η Ευφροσύνη όμως δεν επιθυμούσε αυτό το γάμο, τον οποίο ο θείος της ετοίμασε με κάθε μεγαλοπρέπεια, και, καθώς δεν είχε πρακτικά το δικαίωμα να αρνηθεί, μεταμφιέστηκε και έφυγε κρυφά από το σπίτι. Άξιο απορίας είναι το γεγονός, ότι ο Αγέλαστος πήρε την πρωτοβουλία για το γάμο της ανιψιάς του χωρίς να ζητήσει προηγουμένως τη συγκατάθεση των γονέων της. Σύμφωνα μάλιστα με το Εγκώμιο της οσίας, οι γονείς της την είχαν στείλει

165. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 692, κεφ. 2.

166. Για τον τίτλο, βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Παραδυναστεύοντες*, 14-15.

167. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 873, κεφ. 33. Για την ημερομηνία του γάμου του Κωνσταντίνου και της Ελένης την άνοιξη του 919, βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, «Αντιβασιλεία», 59 σημ. 3, όπου και η βιβλιογραφία.

Το 14ο αιώνα, χρόνο συγγραφής του Βίου της Ευφροσύνης, η αριστοκρατική καταγωγή της γυναίκας ήταν σημείο αναφοράς και υπερηφάνειας (βλ. LAIOU, «The Role of Women», 252, όπου αναφέρεται ότι ήδη από το 12ο αιώνα οι γυναίκες της αριστοκρατίας είχαν επίγνωση της εξέχουσας θέσης που τους εξασφάλιζε η καταγωγή τους· βλ. και LAIOU, «Observations on the Life and Ideology», 102). Στον ίδιο Βίο (875, κεφ. 38), αναφερόμενος ο συγγραφέας στην Άννα της Ουγγαρίας, πρώτη σύζυγο του Ανδρονίκου Β΄, σημειώνει: *ἐκεῖθεν εἰς γάμου κοινωνίαν τῷ περιφανεῖ τοῦ γένους καὶ τῷ ἄλλως ὡραίῳ τοῦ σώματος ἐξελέγη*, προτάσσοντας την καταγωγή της νύφης και όχι τα χαρίσματά της. Το ίδιο συμβαίνει και με τη δεύτερη σύζυγο του Ανδρονίκου, Ειρήνη Μομφερρατική: *ἡ τῷ γένει μὲν τῶν πολλῶν ὑπερφέρουσα —τῶν γὰρ Μαρκεσίων ἦν τὸ γένος κατάγουσα— φύσεως δ' ἄγαλμα ταύτην ἂν προσειπὼν οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι, ἡ οὐ μᾶλλον τὴν ἀξίαν ἢ τὴν φύσιν βασίλισσα, ὅτι περ τῷ τῆς εὐσεβείας ἔρωτι καὶ τῷ λογισμῷ ἐστιν ὡς ἀληθῶς βασίλισσα καὶ τὸ αὐτοκρατὲς ἐπὶ πᾶσιν ἐμφαίνουσα, ἡ τῇ κλήσει κατάλληλον καὶ προσφυῶς ἡρμοσμένην καὶ τὴν πρᾶξιν παρέχουσα.* Ας σημειωθεί εδώ η διαφορά αντιλήψεων και κριτηρίων σε σχέση με τον 8ο αιώνα, εποχή επιλογής της εγγονής του Φιλάρετου ως βασιλικής νύφης· βλ. κεφ. «Η σύζυγος», 155-156.

168. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 863, κεφ. 5.

στην Κωνσταντινούπολη όχι για να παντρευτεί αλλά γιατί είχαν διαπιστώσει τη ροπή της κόρης τους προς τα θεία[169].

Η μητέρα του Ευθυμίου του Νέου († 898), χήρα αφότου ο άγιος ήταν μόλις επτά ετών, πάντρεψε το γιο της[170], ενώ τον Παύλο Λάτρους († 955) πάντρεψε επίσης η χήρα μητέρα του[171].

Όταν και οι δύο γονείς δεν υπήρχαν στη ζωή, ο γάμος ρυθμιζόταν από τους κηδεμόνες ή εκείνους που φρόντιζαν και ανέτρεφαν τα παιδιά.

Την οσία Άννα/Ευφημιανό έσπευσε να παντρέψει η γιαγιά της μετά το θάνατο των γονέων της, παρόλο που υπήρχαν δύο θείοι της αγίας. Ο ένας, αδελφός του πατέρα της –είχε, ως μοναχός στον Όλυμπο, γλωσσοκοπηθεί επί Λέοντος Γ΄– όταν κατέβηκε από το όρος και την είδε παντρεμένη αντέδρασε, γνωρίζοντας την επιθυμία της ανιψιάς του να γίνει μοναχή. Ο δεύτερος ανέλαβε το παιδί της, όταν μετά τον απογαλακτισμό του η αγία αποφάσισε να ακολουθήσει τη μοναστική ζωή[172].

Τον Κωνσταντίνο εξ Ιουδαίων, που είχε χάσει και τους δύο γονείς του, *καταλαβούσης νυκτὸς οἱ τότε προσήκοντες τῷ θεσμῷ δουλεῦσαι παρῄνουν τῆς φύσεως, ἁρμοσθέντα συζύγῳ*[173]. Ο άγιος όμως έφυγε κρυφά από το σπίτι διαπνεόμενος από το θείο έρωτα. Ο Θεόδωρος Κυθήρων παντρεύτηκε από τον πρωτοπαπά του Ναυπλίου, παρά τις αντιρρήσεις του, καθώς *ἐκράτησεν ἡ τοῦ ἀναθρεψαμένου βουλή*[174].

Και ενώ σχεδόν ποτέ οι άγιοι και οι αγίες δεν επέλεγαν μόνοι τις/τους συζύγους τους, από τις σπάνιες εξαιρέσεις είναι αυτή του Νείλου του Νέου († 1004) ο οποίος, καθώς ήταν εξαιρετικά όμορφος, συγκινούσε *τὰς τῶν γυναικῶν ἀγάμους*, που με διαβολική παρέμβαση επιθυμούσαν να τον παντρευτούν. Δεν κατάφερε να ξεφύγει από τα ερωτικά βέλη *μιᾶς αὐτῶν, ὡραιότητι μὲν καὶ φύσεως κάλλει τὰς ἄλλας ὑπερβαλλούσης, ἐκ γένους δὲ εὐτελοῦς καὶ τοῦ τυχόντος καταγομένης. Ζεύγνυται τοίνυν αὐτῇ καὶ θῆλυ τὸ πρώτως τεχθὲν παιδίον ὑπῆρξεν αὐτοῖς*[175]. Οι γονείς του ήταν ήδη και οι δύο νεκροί και την ανατροφή του νέου είχε αναλάβει η μεγαλύτερη αδελφή του[176].

169. Βλ. κεφ. «Η παιδική ηλικία της Βυζαντινής», 46 και «Η μητέρα», 149.
170. *Βίος Ευθυμίου του Νέου*, 18-19, κεφ. 5.
171. *Βίος Παύλου Λάτρους*, 137, κεφ. 4.
172. *Βίος Άννας/Ευφημιανού*, στ. 173-174.
173. *Βίος Κωνσταντίνου εξ Ιουδαίων*, 631, κεφ. 9.
174. *Βίος Θεοδώρου Κυθήρων*, 283.
175. *Βίος Νείλου του Νέου*, 49, κεφ. 3.
176. Βλ. κεφ. «Η αδελφή», 59 και «Η μητέρα», 148.

Στο Βίο των αγίων Δαβίδ, Συμεών και Γεωργίου από τη Μυτιλήνη αναφέρεται η Υπατία, κόρη πλούσιας χήρας συγκλητικής[177] από την Κωνσταντινούπολη. Η μητέρα της, που την ανέθρεψε και τη μόρφωσε[178], επιθυμούσε με κάθε τρόπο να την παντρέψει. Η Υπατία όμως προέβαλλε σθεναρή αντίσταση και η μητέρα, προκειμένου η κόρη της να δεχτεί το γάμο, δεν της επέβαλε το γαμπρό της αρεσκείας της αλλά *πολλοὺς ἐραστὰς ἀπηρίθμει καὶ τούτων ᾧ ἂν βούλοιτο τῇ παιδὶ προσαρμόσαι παρηγγυᾶτο*[179]. Η δυνατότητα επιλογής συζύγου που δόθηκε στην Υπατία είναι σπάνια στα αγιολογικά κείμενα και ίσως να οφείλεται και στο γεγονός, ότι υπεύθυνη για το γάμο ήταν η μητέρα και όχι ο πατέρας, που θα αντιμετώπιζε το θέμα με μεγαλύτερη αποφασιστικότητα και αυταρχισμό. Σημαντικό πάντως είναι ότι γάμος ύστερα από επιλογή του συζύγου δεν έγινε, αφού η Υπατία εκάρη τελικά μοναχή.

Αν πιστέψουμε κατά γράμμα όσα σχετικά εξιστορούν τα αγιολογικά κείμενα τόσο για τους ίδιους τους αγίους όσο και για τα άλλα πρόσωπα που αναφέρονται σε αυτούς, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι οι Βυζαντινές αλλά και οι Βυζαντινοί παντρεύονταν εκείνους που οι γονείς ή οι κηδεμόνες τους επέλεγαν και, το κυριότερο, ότι οι Βυζαντινοί δεν παντρεύονταν από έρωτα. Ο Νείλος ο Νέος ερωτεύτηκε γιατί αυτή ήταν η επιθυμία του διαβόλου και όχι του Θεού, και φυσικά ο γάμος του δεν ήταν πετυχημένος, αφού η καταγωγή της νύφης δεν ήταν η αρμόζουσα. Ως επιπλέον αποτυχία αυτού του γάμου μπορεί να θεωρηθεί και το γεγονός ότι το πρώτο παιδί του ζεύγους ήταν κορίτσι. Ο έρωτας επομένως, ως κακός σύμβουλος, τον οδήγησε σε λανθασμένη επιλογή. Στο Βίο του Λέοντος, επισκόπου Κατάνης, ο οποίος, όπως έχει υποστηριχτεί, ενδέχεται να είναι κείμενο εικονομαχικό, καταγράφεται η ζωή ενός αντι-αγίου, του μάγου Ηλιοδώρου[180]. Μεταξύ όσων έπραξε ο Ηλιόδωρος, έχοντας ως σύμβουλο και καθοδηγητή του το διάβολο, ήταν ότι παρέσυρε τις θυγατέρες των ευγενών ανδρών της Κατάνης να αγνοήσουν την πατρική επιθυμία, να αφήσουν τα σπίτια και τους γονείς τους και, μαγεμένες από έρωτα, να παντρευτούν όποιον επιθυμούσαν[181]. Οι μετοχές, μάλιστα, που ο βιογράφος χρησιμοποιεί, *ἀποπηδούσας καὶ κρημνιζομέ-*

---

177. Τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους αποδίδονται στα αγιολογικά κείμενα οι θυγατέρες και οι σύζυγοι των συγκλητικών, βλ. στο Χρηστου, «Σύγκλητος-Συγκλητικοί», 203.

178. Βλ. κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», 200-201.

179. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 234, κεφ. 19.

180. Auzépy, «L'analyse littéraire et l'historien», 64.

181. *Βίος Λέοντος Κατάνης*, 88, κεφ. 7: *ἀλλὰ καὶ τὰς θυγατέρας τῶν ἐπισήμων ἀνδρῶν πρὸς φίλτρον ἤγειρεν, ὥστε καταλιμπάνειν τὰς οἰκίας καὶ τοὺς γονεῖς αὐτῶν καὶ ἀποπηδούσας καὶ κρημνιζομένας ὅπου δ' ἂν ἔτυχεν καὶ εἰς οὓς ἐπροθυμοῦντο·* πρβλ. και *ό.π.*, 89, κεφ. 8.

νας, μαρτυρούν την καταστροφή στην οποία ωθούνταν οι νεαρές κοπέλες καθώς προέβαιναν σε αυτού του είδους τους γάμους.

Η πραγματικότητα ωστόσο ήταν διαφορετική. Ο έρωτας δεν ήταν για τους Βυζαντινούς άγνωστο ή απορριπτέο συναίσθημα. Η επιλογή των συζύγων ήταν μέλημα και καθήκον των γονέων τους, τις περισσότερες φορές οι μελλόνυμφοι δεν γνωρίζονταν καν πριν παντρευτούν, δεν λείπουν όμως από τη βυζαντινή κοινωνία, τουλάχιστον στο αυτοκρατορικό περιβάλλον για το οποίο η ιστοριογραφία μάς πληροφορεί[182], και γάμοι που συνήφθησαν από έρωτα. Στην εποχή που εξετάζεται –και πριν από την εμφάνιση των μεσαιωνικών ιπποτικών μυθιστορημάτων, όπου ο έρωτας προβάλλεται ως ιδανική κατάσταση– ο γάμος του Κωνσταντίνου Ϛ΄ με τη Θεοδότη, οι γάμοι του Λέοντος Ϛ΄ με τη Ζωή Ζαούτζαινα και αργότερα με τη Ζωή Καρβονοψίνα, οι περιπέτειες της Θεοφανούς με το Νικηφόρο Φωκά, ο γάμος της Ζωής Πορφυρογέννητης με το Μιχαήλ Δ΄ είναι λίγα μόνο από τα παραδείγματα γάμων ως συνέπεια ερωτικών δεσμών. Στα αγιολογικά κείμενα η πλευρά αυτή εσκεμμένα αγνοείται και η εικόνα που προβάλλεται, χωρίς να είναι απόλυτα πλασματική τουλάχιστον για το μεγαλύτερο τμήμα της κοινωνίας, είναι ελλιπής[183].

4. *Διαζύγιο*

Η βυζαντινή νομοθεσία, υπό την επίδραση κυρίως της Εκκλησίας[184] που θεωρούσε το γάμο αδιάλυτο[185] και όριζε ως μόνο λόγο διαζυγίου την πορνεία[186] (μοιχεία), ήταν γενικά αρνητική απέναντι στο διαζύγιο. Αντίθετα, σύμφωνα με την ελληνική και τη ρωμαϊκή νομοθεσία ο γάμος ήταν ελεύθερα διαλυτός, είτε με την κοινή συναίνεση των συζύγων είτε με τη μονομερή βούληση ενός από αυτούς[187].

Η θέση της Εκκλησίας απέναντι στο αδιάλυτο του γάμου καθορίστηκε ήδη από τον ιδρυτή της[188], ωστόσο οι ερμηνευτές της Γραφής και οι πρώτοι εκκλησιαστικοί

182. Βλ. Beck, *Βυζαντινόν Ερωτικόν*, ιδιαίτ. 185-191, για όσα η βυζαντινή χρονογραφία αναφέρει για τη ερωτική ζωή της μεσοβυζαντινής κοινωνίας στους ανώτερους και ανώτατους κύκλους, ιδιαίτερα στο αυτοκρατορικό περιβάλλον.

183. Βλ. και Odorico, «L'amour à Byzance», για την απουσία αναφορών ή περιγραφών του ερωτικού συναισθήματος στη λογοτεχνία της μεσοβυζαντινής περιόδου.

184. Για τις θέσεις της Εκκλησίας απέναντι στο διαζύγιο, βλ. Χριστοφιλοπουλος, *Δίκαιον και Ιστορία*.

185. Meyendorff, «Christian Marriage», 100.

186. Μτ. 5:32, 19:9.

187. Βλ. τη βιβλιογραφία στο Χριστοφιλοπουλος, *Δίκαιον και Ιστορία*, 224 σημ. 1-2.

188. Μτ. 19:6· Λκ. 16:18· Μα. 10:11-12.

συγγραφείς συνειδητοποίησαν ότι η ανθρώπινη φύση και αδυναμία δεν ήταν δυνατό να μη ληφθούν υπόψη. Και ενώ η δυτική Εκκλησία απαγόρευσε τελείως το διαζύγιο, η ανατολική το επέτρεψε υπό σαφείς προϋποθέσεις, χωρίς όμως ποτέ να πάψει να βλέπει το θέμα με δυσμένεια και να τονίζει την αναγκαιότητα της διατήρησης της έγγαμης συμβίωσης.[189]. Η Εκκλησία δεν αρκέστηκε στην επιβολή εκκλησιαστικών ποινών σε αυτούς που, κατά παράβαση των επιταγών της, διέλυαν το γάμο τους αλλά ζήτησε ρητά και τη συμμόρφωση της πολιτικής νομοθεσίας προς τις αντιλήψεις της. Παρ' όλα αυτά η λύση του γάμου παρέμενε μία κοινωνική πραγματικότητα, γιατί η νομοθεσία μέχρι τις αρχές του 8ου αιώνα καθόριζε μεν συγκεκριμένους λόγους διαζυγίου, προέβλεπε όμως συνέπειες γι' αυτούς που αδικαιολόγητα έλυαν το γάμο τους. Δινόταν δηλαδή έμμεσα η δυνατότητα σε όποιον ήθελε να διαζευχτεί, εφόσον ήταν έτοιμος να αντιμετωπίσει τις συνέπειες, που σε αρκετές περιπτώσεις καθιστούσαν πρακτικά αδύνατη τη σύναψη νέου γάμου[190].

Αντίθετα, οι Ίσαυροι αυτοκράτορες, πιστοί κατά πολύ στις χριστιανικές αντιλήψεις και θέλοντας να περιορίσουν τις αναίτιες διαλύσεις των γάμων[191], οδηγήθηκαν στο σαφή καθορισμό λόγων διαζυγίου. Η *Εκλογή* όριζε πως ο άνδρας μπορούσε να λύσει το γάμο, αν η γυναίκα του διέπραττε το έγκλημα της πορνείας (μοιχείας), επιβουλευόταν τη ζωή του ή γνωρίζοντας άλλους που την επιβουλεύονταν δεν τους γνωστοποιούσε, καθώς και αν έπασχε από λέπρα[192]. Η γυναίκα μπορούσε να πάρει διαζύγιο για παρόμοιους λόγους: αν ο σύζυγός της επί τρία χρόνια από την ημερομηνία του γάμου δεν μπορούσε να ανταποκριθεί στα συζυγικά του καθήκοντα, και για τους δύο άλλους λόγους που προαναφέρθηκαν, δηλαδή την επιβουλή της ζωής και τη λέπρα[193]. Παρατηρείται ότι στην περίπτωση της συζύγου δεν ίσχυε η ανδρική μοιχεία ως αιτία διαζυγίου.

---

189. Ο Ιουστίνος, από τους αρχαιότερους εκκλησιαστικούς συγγραφείς, δικαιολογούσε και επιδοκίμαζε τη διάζευξη χριστιανής γυναίκας από ειδωλολάτρη· ο Ωριγένης έβλεπε μάλλον θετικά τη διάλυση ενός γάμου για λόγους φαρμακείας, παιδοκτονίας ή ανθρωποκτονίας εν γένει ή και για την υφαίρεση πραγμάτων που ανήκαν στον άλλο σύζυγο· ο Τιμόθεος Αλεξανδρείας αναγνώριζε το διαζύγιο και την ανανύμφευση του υγιούς συζύγου λόγω παραφροσύνης του άλλου· βλ. Χριστοφιλοπουλος, *Δίκαιον και Ιστορία*, 225-228.

190. Χριστοφιλοπουλος, *Δίκαιον και Ιστορία*, 228-229.

191. *Εκλογή* 2.9.1: *ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ τῆς κακίας εἶδος ἐπιμελῶς τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων ἐμπολιτεύεται κἀντεῦθεν ἀγαπητικῶς πρὸς ἀλλήλους μὴ διακείμενοι κατὰ πολλὰς αἰτίας, καίπερ μὴ οὔσας τοιαύτας, ποιοῦνται τῆς ἑαυτῶν συμβιώσεως τὴν διάζευξιν, ῥητῶς ἐνθεῖναι τῇ παρούσῃ νομοθεσίᾳ τὰς αἰτίας, δι' ὧν τὰ συνοικέσια λύονται, τῶν δεόντων ἐκρίναμεν.*

192. *Εκλογή*, 2.9.2.

193. *Εκλογή*, 2.9.3.

Οι Μακεδόνες αυτοκράτορες κατήργησαν την *Εκλογή* και με το νομοθετικό έργο τους επανέφεραν σε ισχύ ιουστινιάνειες διατάξεις (Νεαρά 117, έτ. 542)[194] προσαρμοσμένες στη σύγχρονή τους πραγματικότητα. Έτσι, στα *Βασιλικά* οι λόγοι διαζυγίου εμφανίζονται διευρυμένοι και ο νομοθέτης ισχυρίζεται ότι πριν από τη σύνταξή τους οι λόγοι ήταν ακόμη περισσότεροι[195]. Καθώς όμως πρόκειται για το κείμενο του κεφ. 8 της Νεαράς 117 του Ιουστινιανού, στην ουσία δεν ομιλεί ο συντάκτης των *Βασιλικών* αλλά ο ίδιος ο Ιουστινιανός, ο οποίος αναφέρεται στους λόγους διαζυγίου που ίσχυαν πριν από τη δική του κωδικοποίηση. Σύμφωνα με την ιουστινιάνεια νομοθεσία, που επανήλθε σε ισχύ, η γυναίκα μπορούσε να ζητήσει τη μονομερή λύση του γάμου, διατηρώντας μάλιστα την προίκα της και απαιτώντας την προγαμιαία δωρεά υπέρ των παιδιών της, ακόμη και για λόγους ανάρμοστης συμπεριφοράς του συζύγου, που έθιγαν την προσωπικότητά της, ή για συμμετοχή του έστω και στο σχεδιασμό εγκλήματος καθοσιώσεως. Συγκεκριμένα, η γυναίκα μπορούσε να πετύχει τη λύση του γάμου της αν ο άντρας της: α) συνωμοτούσε κατά του αυτοκράτορα ή ήταν γνώστης συνωμοσίας και δεν την αποκάλυπτε, β) επιβουλευόταν τη ζωή της ή γνωρίζοντας ότι άλλοι την επιβουλεύονταν δεν της το καθιστούσε γνωστό, γ) επιχειρούσε να την ωθήσει σε μοιχεία, δ) την κατηγορούσε για μοιχεία χωρίς να μπορεί να το αποδείξει, ε) διατηρούσε σχέσεις με άλλη γυναίκα είτε μέσα στο σπίτι τους είτε σε άλλο σπίτι στην ίδια πόλη και επέμενε στις σχέσεις αυτές παρά τις αντίθετες προτροπές[196]. Ο σύζυγος, εκτός από την επιβουλή της ζωής του και τη μοιχεία, καθώς και τη μη αποκάλυψη συνωμοσίας κατά του αυτοκράτορα που ενδεχομένως έπεφτε στην αντίληψη της συζύγου του, μπορούσε να προβάλει ως αιτία διαζυγίου και την «ανήθικη» συμπεριφορά της γυναίκας του. Αν, δηλαδή, χωρίς την άδειά του βρισκόταν με άλλους άνδρες σε συμπόσια ή δημόσια λουτρά, πήγαινε στον ιππόδρομο ή στο θέατρο χωρίς αυτός να το έχει επιτρέψει ή έμενε έξω από το σπίτι της με εξαίρεση το σπίτι των γονέων της[197].

Ο γάμος μπορούσε ακόμη να λυθεί χωρίς οικονομικές ή άλλες επιπτώσεις αν α) ένας από τους δύο συζύγους επέλεγε το μοναστικό βίο, β) ο άνδρας επί τρία χρόνια από τη σύσταση του γάμου δεν μπορούσε να εκτελέσει τα συζυγικά του καθήκο-

---

194. *Novellae*, Νεαρά 117, κεφ. 8. Για το διαζύγιο στο ιουστινιάνειο δίκαιο, βλ. Τρωιανος - Βελισσαροπουλου-Καρακωστα, *Ιστορία Δικαίου*, 304 κ.ε.

195. *Βασιλικά* 28.7.1: *Ἐπειδὴ πολλὰς ἐν τοῖς παλαιοῖς καὶ ἡμετέροις εὕρομεν νόμοις αἰτίας, ἐξ ὧν εὐχερῶς αἱ τῶν γάμων διαλύσεις γίνονται, τούτου ἕνεκα συνείδομεν ἐκ τούτων περιελεῖν τινας, αἵπερ ἡμῖν ἀνάξιαι πρὸς τὸ διαλύειν γάμους ἐφάνησαν, καὶ ταύτας μόνον ὀνομαστὶ τῷ παρόντι ἐντάξαι νόμῳ, ὑπὲρ ὧν εὐλόγως δύναται εἴτε ἀνὴρ εἴτε γυνὴ διαζύγιον πέμπειν.*

196. *Βασιλικά* 28.7.1.

197. *Βασιλικά* 28.7.1.

ντα, και γ) ο σύζυγος βρισκόταν στην αιχμαλωσία για περισσότερο από πέντε χρόνια χωρίς να είναι γνωστό αν παραμένει στη ζωή[198].

Στον *Πρόχειρο Νόμο*, που αποτέλεσε τη βάση για τη σύνταξη των *Βασιλικών*, καταγράφονται οι ίδιες αιτίες διαζυγίου. Στην *Εισαγωγή* όμως, που παρεμβλήθηκε χρονικά μεταξύ των δύο νομοθετικών έργων[199], αναφέρεται και μία έκτη αιτία: αν η γυναίκα μπορούσε να αποδείξει ότι ο άντρας της ενεχόταν σε μία σειρά εγκλημάτων (φόνο, μαγγανεία, αγυρτεία, πλαστογραφία, τυμβωρυχία, ιεροσυλία, ληστεία, παροχή ασύλου σε ληστές, κ.ά.) ή ότι την ξυλοκοπούσε άγρια, είχε το δικαίωμα να λύσει το γάμο της[200]. Η έκτη αυτή περίπτωση δεν περιλαμβάνεται στα *Βασιλικά* και μόνο για τον άγριο ξυλοδαρμό γίνεται λόγος, με την επισήμανση ότι δεν θεωρείται αιτία διαζυγίου: *Εἰ δέ τις τὴν ἰδίαν γαμετὴν μάστιξιν ἢ ξύλοις τυπτήσει χωρίς τινος τῶν αἰτιῶν, ἃς κατὰ τῶν γυναικῶν πρὸς τὴν τοῦ γάμου διάλυσιν ἀρκεῖν παρεκελευσάμεθα, γάμου μὲν διάλυσιν ἐκ τούτου γίνεσθαι οὐ βουλόμεθα*[201]. Στην *Εισαγωγή* επίσης, οι λόγοι για τους οποίους ο σύζυγος μπορούσε να ζητήσει τη λύση του γάμου του ήταν επιπλέον οι εξής: *ἐὰν ἡ γυνὴ εὑρεθῇ μαγγανεύουσα ἢ φόνον ἐξαμαρτάνουσα ἢ ἀνδραποδισμὸν ἢ τυμβωρυχία ἢ ἱερόσυλος οὖσα ἢ συσπεύδουσα λῃσταῖς ἢ παραποιήσεως ἔνοχος, ἢ ἐὰν τὰς τολμηρὰς αὐτῆς χεῖρας τῷ ἀνδρὶ ἐπιβάλοι, ἢ μηχανῆσαι τὸ ἐξεπίτηδες ἀμβλῶναι καὶ τὸν ἄνδρα λυπῆσαι καὶ ἀφελέσθαι τῆς ἐπὶ τοῖς παισὶν ἐλπίδος, ἢ καὶ ἕως συνέστηκε τὸ πρὸς αὐτὸν συνοικέσιον πρὸς ἑτέρους περὶ γάμων ἑαυτῆς διαλέγοιτο*[202]. Οι δύο τελευταίες περιπτώσεις, δηλαδή η άμβλωση και η διαπραγμάτευση νέου γάμου εκ μέρους της γυναίκας όσο ακόμη διαρκούσε ο προηγούμενος, καθορίστηκαν ως αιτίες διαζυγίου με Νεαρές του Λέοντος Ϛ΄[203].

Ασχέτως αν η *Εισαγωγή* ίσχυσε ως νόμος του κράτους ή παρέμεινε ένα νομοσχέδιο που απηχούσε κυρίως τις απόψεις του Φωτίου, σημαντικό είναι το γεγονός ότι υπήρξε τουλάχιστον η πρόθεση να επιτραπεί στον ένα σύζυγο να λύσει το γάμο του, εφόσον αποδεικνυόταν ότι ο άλλος είτε ήταν εγκληματίας είτε κακοποιούσε το/τη σύζυγό του. Πρόθεση του νομοθέτη, μεταξύ άλλων, ήταν να δοθεί η δυνατότητα στη γυναίκα να απομακρυνθεί από έναν τυραννικό και βάναυσο σύζυγο.

198. *Βασιλικά* 28.7.4.

199. Σχετικά με το χρόνο έκδοσης της *Εισαγωγής*, βλ. Χριστοφιλοπουλου, *Ιστορία* Β2, 38-40· Τρωιανος, *Πηγές*, 172.

200. *Εισαγωγή* 21.6· πρβλ. *Novellae*, Νεαρά 22, κεφ. 15.1.

201. *Βασιλικά* 28.7.7.

202. *Εισαγωγή* 21.5· πρβλ. *Novellae*, Νεαρά 22, κεφ. 15.2.

203. Noailles - Dain, Νεαρές αρ. 31 και αρ. 30.

Στο σημείο αυτό πρέπει να γίνει μία αναφορά στους Βίους της Μαρίας της Νέας και της Θωμαΐδος της Λεσβίας. Είναι δύο Βίοι που γράφτηκαν μετά τη ρητή διατύπωση των *Βασιλικών*, ότι ο ξυλοδαρμός της συζύγου δεν συνιστούσε αιτία διαζυγίου. Και οι δύο αυτές γυναίκες υπέμειναν κατά τη διάρκεια του γάμου τους τη βίαιη συμπεριφορά και το ξυλοκόπημα από τους άντρες τους. Η Μαρία πέθανε ξυλοκοπημένη και η Θωμαΐς από τις κακουχίες που υφίστατο. Δεν αποτελούν άραγε οι Βίοι τους προτροπή στις βυζαντινές γυναίκες να υπομένουν με καρτερία οποιοδήποτε σωματικό πάθος κατά τη διάρκεια του γάμου τους, αφού αυτό συνιστούσε οδό προς την αγιότητα[204];

Ο Λέων Ϛ΄ προσέθεσε στους λόγους του διαζυγίου την παραφροσύνη υπό όρους[205]. Η σύζυγος είχε τη δυνατότητα να χωρίσει τον άντρα της ύστερα από πέντε χρόνια παραφροσύνης του και ο σύζυγος ύστερα από τρία χρόνια παραφροσύνης της γυναίκας του. Αν υπαίτιος της παραφροσύνης με μαγικά μέσα ήταν ο ίδιος ο σύζυγος, τότε αυτός ετιμωρείτο με υποχρεωτική κουρά, ενώ αν ήταν άλλοι οι υπαίτιοι, αλλά εν γνώσει του, τότε οι ένοχοι αναγκάζονταν να γίνουν μοναχοί και η περιουσία του ιδίου δημευόταν προς όφελος της γυναίκας του. Του απαγορευόταν επίσης να συνάψει άλλο γάμο, απαγόρευση που αν δεν τηρούσε υποχρεωνόταν να ασπαστεί το μοναχισμό. Εάν ο άντρας αποδείκνυε ότι δεν ήταν ένοχος, έπρεπε να μείνει μαζί με τη γυναίκα του για ένα χρόνο προσπαθώντας να τη θεραπεύσει και, αν αποτύγχανε, μπορούσε να τη χωρίσει και να ξαναπαντρευτεί μετά την παρέλευση του τρίτου χρόνου. Τη διαζευγμένη γυναίκα όφειλαν να φροντίσουν οι συγγενείς της, αν είχε, με ανταμοιβή την περιουσία της. Εάν δεν είχε συγγενείς, ο επίσκοπος της περιοχής έπρεπε να βρει ένα μοναστήρι, όπου θα τη φρόντιζαν για την υπόλοιπη ζωή της[206].

Εκτός από τη μονομερή λύση του γάμου ίσχυε στο Βυζάντιο, ήδη από το προϊουστινιάνειο δίκαιο, και το συναινετικό διαζύγιο[207]: ο γάμος ήταν ελεύθερα διαλυτός με την κοινή συναίνεση των συζύγων. Η πίεση όμως της Εκκλησίας, που η στάση της απέναντι στο διαζύγιο ήταν γενικά αρνητική, ώθησε τον αυτοκράτορα Ιουστινιανό να απαγορεύσει τη συναινετική λύση του γάμου, με μόνη εξαίρεση την περίπτωση που αυτό γινόταν *διὰ σωφροσύνην*, δηλαδή λόγω επιλογής του μοναστικού βίου[208]. Οι

---

204. Το θέμα έχω αναπτύξει διεξοδικά στη μελέτη μου «Παλινωδίες».

205. NOAILLES - DAIN, Νεαρές αρ. 111 και αρ. 112.

206. Η συγκεκριμένη Νεαρά έχει αποδοθεί στην πρόθεση του νομοθέτη να προστατεύσει τη γυναίκα που έπασχε από παραφροσύνη· βλ. FLEDELIUS, «Woman's Position and Possibilities», 427-428.

207. Για το συναινετικό διαζύγιο, βλ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Το συναινετικό διαζύγιο», 9-21, όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία.

208. *Novellae*, Νεαρά 117.10: *Ἐπειδὴ δὲ καὶ ἀπὸ συναινέσεώς τινες μέχρι τοῦ παρόντος τοὺς πρὸς ἀλλήλους διέλυον γάμους, τοῦτο τοῦ λοιποῦ γίνεσθαι οὐδενὶ συγχωροῦμεν τρόπῳ, εἰ μὴ τυχόν τινες σωφροσύνης ἐπιθυμίᾳ τοῦτο ποιήσουσι.*

κυρώσεις για τους παραβάτες ήταν στην αρχή περιουσιακού χαρακτήρα και στη συνέχεια, δεκαπέντε χρόνια αργότερα (Μάιος 556), επιβλήθηκε η υποχρεωτική κουρά των παραβατών. Ο ανιψιός του Ιουστινιανού, Ιουστίνος Β', επέτρεψε και πάλι (Σεπτέμβριος 566) το συναινετικό διαζύγιο, κάτω από την πίεση της κοινής γνώμης[209]. Με την *Εκλογή* όμως των Ισαύρων, το όλο πνεύμα της οποίας είναι δυσμενές απέναντι στο διαζύγιο, καταργήθηκε η διάταξη του Ιουστίνου, εφόσον σαφώς ορίζεται ότι ο γάμος λύεται μόνο για τους λόγους που ρητά αναφέρονται[210]. Η καταστρατήγηση του νόμου στην πράξη και οι παλινωδίες σχετικά με την ισχύ ή μη του συναινετικού διαζυγίου[211] είχαν ως αποτέλεσμα, οι Μακεδόνες αυτοκράτορες να επαναφέρουν τις ιουστινιάνειες ρυθμίσεις και σύμφωνα με τις διατάξεις του *Πρόχειρου Νόμου*[212] και των *Βασιλικών*[213], που επικράτησαν απόλυτα στη βυζαντινή πρακτική, η συναινετική λύση του γάμου δεν ήταν έγκυρη παρά μόνο αν συνοδευόταν από την είσοδο των τέως συζύγων σε μοναστήρι.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι η Πολιτεία, αντιλαμβανόμενη ότι η διατήρηση της έγγαμης συμβίωσης πολλές φορές είχε αρνητικές επιπτώσεις στον ένα ή και στους δύο συζύγους, με ένα ευρύ πλέγμα διατάξεων και απαγορεύσεων, που μεταβαλλόταν κατά περιόδους, μερίμνησε ώστε να δώσει τη δυνατότητα διάλυσης του γάμου. Μάλιστα, τόσο κατά τη διάρκεια της πρώιμης όσο και της μέσης βυζαντινής περιόδου, η προηγούμενη δικαστική κρίση δεν ήταν αναγκαία. Μόνο το 1085, με Νεαρά του Αλεξίου Α΄, καθιερώθηκε η δικαιοδοσία των εκκλησιαστικών δικαστηρίων για όλες τις γαμικές διαφορές[214]. Από την πλευρά της η Εκκλησία, αποδεχόμενη το πολιτειακό νομικό πλαίσιο, επιχειρούσε από ηθική άποψη να αποτρέψει τις λύσεις των γάμων και αντιμετώπιζε αρνητικά την προσφυγή στο διαζύγιο για ασήμαντες αφορμές. Δεν δίστασε όμως να καθιερώσει και αυτή σειρά λόγων, που δικαιολογούσαν νομικά τη διάλυση

---

209. Βλ. Τρωιανος, «Το συναινετικό διαζύγιο», 11-12.

210. *Εκλογή* 2.9.4: *ἄνευ δὲ τῶν αἰτιῶν τούτων τῶν γνωριζομένων μὴ δύνασθαι ἀνδρόγυνον διαλύεσθαι κατὰ τὸ γεγραμμένον· ὅτι οὓς ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.* Για τους λόγους διαζυγίου που αναφέρονται στην *Εκλογή*, βλ. παραπάνω, 93.

211. Βλ. σχετικά Τρωιανος, «Το συναινετικό διαζύγιο», 14-16.

212. *Πρόχειρος Νόμος* 11.4: *Ἐπειδὴ δὲ καὶ κατὰ συναίνεσιν ἢ καὶ διὰ σωφροσύνην ἐλύετο ὁ γάμος, θεσπίζομεν μὴ ἄλλως πως ἢ παρευθὺ ἑκάτερα μέρη προσέρχεσθαι τῷ μονήρει βίῳ, ἀζημίων δηλονότι φυλαττομένων αὐτῶν.*

213. *Βασιλικά* 28.7.6: *Εἰ δὲ παρὰ τὰς ἀφ' ἡμῶν διωρισμένας αἰτίας τολμήσουσί τινες διαλύειν τὸν γάμον, κελεύομεν... καὶ τόν τε ἄνδρα τήν τε γυναῖκα εἰς μοναστήριον ἐμβάλλεσθαι ἐπὶ πάντα τὸν τῆς ζωῆς αὐτῶν χρόνων.*

214. Τρωιανος, «Το συναινετικό διαζύγιο», 17.

της έγγαμης συμβίωσης. Και αυτό γιατί είχε πάντα την αρχή ότι δεν είναι δυνατό να παραβλέψει την ανθρώπινη αδυναμία και ότι είναι προτιμότερο να επιτρέψει τη διάλυση του γάμου, εφόσον αυτός νοσούσε, παρά να αναγκάζει τους συζύγους να παραμένουν σε ένα δεσμό που δεν υποσχόταν πλέον τίποτα αγαθό[215].

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο είναι φανερό ότι η βυζαντινή γυναίκα στο θέμα του διαζυγίου είχε σχεδόν την ίδια μεταχείριση με τον άνδρα. Αν εξαιρέσουμε την περίπτωση της ανδρικής μοιχείας, η οποία από την *Εκλογή* δεν αναγνωριζόταν ως λόγος διαζυγίου, τις απαγορεύσεις σχετικά με την εμφάνιση και παραμονή της γυναίκας έξω από το σπίτι, που απέρρεαν από τις γενικότερες αντιλήψεις για την κοινωνική συμπεριφορά της, καθώς και το διαφορετικό χρονικό περιθώριο που δινόταν από το Λέοντα Ϛ΄ για την ανοχή της παραφροσύνης των συζύγων πριν ζητήσουν τη λύση του γάμου τους, σε γενικές γραμμές ίσχυαν σε όλη τη διάρκεια της μεσοβυζαντινής περιόδου ευνοϊκές διατάξεις, που επέτρεπαν στη γυναίκα να αποδεσμευτεί από έναν ανοίκειο γάμο.

Αν αναζητηθεί όμως στα αγιολογικά κείμενα η απήχηση αυτών των διατάξεων και η εφαρμογή τους στην πράξη, θα οδηγηθούμε σε αδιέξοδο. Οι αναφορές σε διαζύγια είναι ελάχιστες, χωρίς να σημειώνεται διαφορά στην αντιμετώπιση ανδρών και γυναικών. Ακόμη και περιπτώσεις που θα δικαιολογούσαν τη λύση ενός γάμου δεν αντιμετωπίζονται ως τέτοιες, ενώ η κριτική για όσους την επιχείρησαν είναι πάντα αρνητική.

Ο Βίος του Λαζάρου του Γαλησιώτη († 1054) προσφέρει την πληρέστερη περιγραφή απόπειρας μονομερούς λύσης του γάμου. Η σύζυγος ιερέα *καθ' ἑκάστην εὐκαίρως καὶ ἀκαίρως ὕβρεσί τε καὶ πληγαῖς βαλλομένη*, αποφάσισε να πάρει διαζύγιο. Αναζητούσε όμως νόμιμη αιτία για να πετύχει το σκοπό της. Είναι προφανές ότι η κακοποίηση της συζύγου δεν συνιστούσε λόγο διαζυγίου. Η συμβουλή της φίλης της ήταν να φροντίσει ώστε με μαγικό τρόπο, αναμειγνύοντας κρασί με *αἷμα μεμιασμένον*, να παραφρονήσει ο ιερέας *καὶ οὕτως εὔλογός σοι πρόφασις ἔσται τούτου διαζευχθῆναι, ἅτε τῶν οἰκείων ἐκστάντος φρενῶν*. Η γυναίκα επιχείρησε να προκαλέσει με αυτό τον τρόπο τη λύση του γάμου της, η προσπάθειά της όμως απέτυχε. Το μείγμα που κατασκεύασε χρησιμοποιήθηκε από τον ιερέα για τα άχραντα μυστήρια, χωρίς καμία επίπτωση σε όσους μετάλαβαν. Μετανιωμένη για την πράξη της, την εξομολογήθηκε στον όσιο Λάζαρο που της επέβαλε να καρεί μοναχή. Όταν ο σύζυγός της την αναζήτησε, ο όσιος δεν του αποκάλυψε την αλήθεια αλλά τον έπεισε να γίνει και εκεί-

215. Βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Δίκαιον και Ιστορία*, 232 κ.ε.

νος μοναχός[216]. Με αυτή την επέμβαση του θείου άνδρα αποφεύχθηκε η μονομερής λύση του γάμου, που επιδίωκε η γυναίκα κατά το πολιτειακό δίκαιο, και ο γάμος λύθηκε με την κοινή απόφαση και των δύο να ασπαστούν το μοναχισμό, γεγονός που αποδεχόταν και η Εκκλησία.

Ενδιαφέρουσα είναι η αντιμετώπιση του διαζυγίου του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ϛ΄ και της συζύγου του, Μαρίας, εγγονής του οσίου Φιλαρέτου. Τον Ιανουάριο του 795 ο Κωνσταντίνος, παρασυρμένος από τον έρωτά του για άλλη γυναίκα[217], υποχρέωσε τη νεαρή σύζυγό του να καρεί μοναχή και το Σεπτέμβριο της ίδιας χρονιάς τέλεσε το γάμο του με τη Θεοδότη. Ο Θεοφάνης, μοναδική σύγχρονη χρονογραφική πηγή, αναφέρει ως αιτία της λύσης του γάμου την αποστροφή του αυτοκράτορα για τη σύζυγό του, ενώ θεωρεί ότι η αυτοκράτειρα Ειρήνη υποκίνησε τη συγκεκριμένη πράξη με σκοπό να εκθέσει το γιο της[218]. Τα όσα ακολούθησαν και διατάραξαν τις σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας είναι γνωστά[219]. Στο Βίο του πατριάρχη Ταρασίου[220], που είχε άμεση εμπλοκή στο θέμα και τήρησε μάλλον συμβιβαστική στάση στη διαμάχη, τα γεγονότα παρουσιάζονται διαφορετικά. Όπως αναφέρεται, ο Κωνσταντίνος ισχυρίστηκε, προκειμένου να πετύχει την απομάκρυνση της γυναίκας του, ότι σχεδίασε να τον δηλητηριάσει[221]. Και το ισχυρίστηκε αυτό, γιατί πίστευε ότι κανείς από τους υπηκόους του δεν θα τολμούσε να αμφισβητήσει τα λόγια του ηγεμόνα. Σκέφτηκε, δηλαδή, να στοιχειοθετήσει όχι απλώς μία αιτία διαζυγίου αλλά ένα έγκλημα

216. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 545-546.

217. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη* (LATYŠEV), 136, κεφ. 8.

218. ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 469: *μισήσας ὁ βασιλεὺς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Μαρίαν ὑποβολῇ τῆς ἑαυτοῦ μητρός, ἐφιεμένης τῆς ἀρχῆς, πρὸς τὸ καταγνωσθῆναι αὐτὸν ὑπὸ πάντων* πρβλ. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΜΟΝΑΧΟΣ, 770: *Μετὰ δὲ ταῦτα τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου μισήσαντος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Μαρίαν καὶ τὴν Θεοδότην λαβόντος...*

219. Βλ. παραπάνω, κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 65.

220. Ο Βίος γράφτηκε δύο γενιές αργότερα, από τον Ιγνάτιο διάκονο· βλ. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη* (EFTHYMIADIS), 46-50.

221. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 408-409: *Οὗτος πρὸς ἀθέτησιν νόμου καὶ τῆς εὐαγγελικῆς κυριολογίας, συνήγορον τὸ κράτος ἔχων, ὁμόσε χωρεῖ. καὶ διάζευξιν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ σύνευνον μελετήσας καὶ ἑτέραν πρὸς τὸ τῆς βασιλείας ὕψος διανοηθεὶς ἀναγαγεῖν ὁ νεώτατος δρᾶμα πλέκει τῆς ἐξουσίας ἀνάξιον. τὸ δὲ ἦν ἐπιβουλὴ κατ' αὐτοῦ παρὰ τῆς ὁμοκοίτου τυρευθεῖσα θανάσιμος. φαρμακείαν δὲ τὸ τυρευθὲν εἶναι διεβεβαιοῦτο καταπόσει ποτοῦ συνεπισπῶσαν τὸν θάνατον, ἣν ἀποδεικνύναι καὶ πείθειν ἐπειρᾶτο πάντας, ὡς ᾤετο·* πρβλ. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη* (LATYŠEV), 136, κεφ. 8: *φάρμακον αὐτὴν κεράσαι λέγει κατ' αὐτοῦ θανάσιμον, δι' ὃ καὶ τὴν διάστασιν ἐπετήδευε· καὶ τοῦτο δεῖξαι διεβεβαίου σαφῶς· ᾤετο μὲν γάρ, ὡς οὐ διαπιστηθήσεται λέγων, βασιλεὺς χρηματίζων καὶ πρὸς ὑπηκόους τὸν λόγον ποιούμενος.*

που επέσυρε διπλά τη θανατική ποινή. Η επιβουλή της ζωής του αυτοκράτορα και η φαρμακεία, αδίκημα που τόσο στους εκκλησιαστικούς κανόνες όσο και στην κρατική νομοθεσία ταυτιζόταν με τη μαγεία[222], τιμωρούνταν με θάνατο[223]. Όμως ο αυτοκράτορας, σύμφωνα με το Βίο, αποφάσισε να φερθεί φιλεύσπλαχνα και να χαρίσει τη ζωή στη γυναίκα του[224]. Από τη σκηνοθεσία του δεν πείστηκε κανείς, παρά μόνον *ὅστις βασιλεῖ χαριζόμενος δόξης ἕνεκα τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου ἀφελέσθαι προέκρινεν*[225], παρόλο που ο Κωνσταντίνος αναγκάστηκε να φέρει μπροστά στον πατριάρχη πειστήρια του εγκλήματος: *νεύει οὖν καὶ παρήχθη ὑάλινα σκεύη μετὰ θολεροῦ νάματος ἐκείνης τῆς ψευδηγόρου περιεργίας, ἃ καὶ πρὸ προσώπου αὐτοῦ τε καὶ τοῦ μεγάλου πατρὸς οἱ κομίζοντες ἔστησαν, ὑφ' ὧν ἔλεγε θάνατον αὐτῷ ἢ φρενῶν ἔκστασιν ἠρτυκέναι τὴν σύνευνον*[226]. Ο πατριάρχης αντέδρασε στους ισχυρισμούς του αυτοκράτορα, δεν δέχτηκε τις κατηγορίες που βάρυναν τη Μαρία, *εἰδότες χρονίᾳ φλεγμονῇ τὸ πάθος πρὸς τὸ πορνικὸν ἐκεῖνο κρατυνόμενον γύναιον*[227], και απαγόρευσε στον, κατά την άποψή του, μοιχό[228] τη θεία κοινωνία. Η θέση της Μαρίας δεν εξετάζεται, αντίθετα ο Κωνσταντίνος φέρεται να αποκρούει ακόμη και την περίπτωση απολογίας της[229], γεγονός που ίσως υπονοεί ότι η γυναίκα είχε αυτό το δικαίωμα.

Ας επιχειρήσουμε να ερμηνεύσουμε την προτεινόμενη από το διάκονο Ιγνάτιο στάση του αυτοκράτορα. Η άποψη της Εκκλησίας σχετικά με το διαζύγιο ήταν δεδομένη. Οι αιτίες διαζυγίου τη συγκεκριμένη εποχή ήταν περιορισμένες[230]. Αν λοιπόν ο αυτοκράτορας ήθελε να χωρίσει τη γυναίκα του και η ενέργειά του να γίνει αποδεκτή τόσο από το κράτος όσο και από την Εκκλησία δεν είχε παρά να την κατηγορήσει για μοιχεία, δεδομένου ότι δεν θα δυσκολευόταν να βρει ψευδομάρτυρες, όπως άλλωστε

222. Βλ. Τρωιανος, «Η μαγεία», ιδιαίτ. 563-565· ο Ιδιος, *Μαγεία και Δίκαιο*, 11 κ.ε.

223. *Εκλογή* 17.3: *Ὁ κατὰ βασιλέως φρατριάζων ἢ βουλευόμενος... θανατοῦσθαι ὡς τὴν τοῦ παντὸς κατάλυσιν μελετήσαντα· Εκλογή* 17.43: *Οἱ γόητες καὶ οἱ φαρμακεῖς οἱ ἐπὶ βλάβῃ ἀνθρώπων προσλαλοῦντες τοῖς δαίμοσι, ξίφει τιμωρείσθωσαν.*

224. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 410: *πρὸς γὰρ ἐπιβουλὴν τῆς ἐμῆς βασιλείας φωραθεῖσαν τὴν οὐ πρὸς θεὸν βοηθὸν ἑνωθεῖσάν μοι, νόμου σαφῶς ἐγκελεύοντος, διαστῆναί με ταύτης οὐδεὶς ἀντερεῖ. προδήλων γὰρ τῶν αἰτίων ὄντων ἢ θάνατος αὐτὴν διαδέξεται ἢ τὸ φιλανθρωπότερον διὰ ζωῆς ἐκ ἐπιτιμίοις βιώσεται.*

225. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 409.

226. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 411.

227. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 411.

228. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 409: *ὁ ἀπολύων τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα παρεκτὸς λόγου πορνείας μοιχᾶται.*

229. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 410.

230. Βλ. παραπάνω, 93.

κατασκεύασε και πειστήρια για τη δήθεν απόπειρα φαρμακείας. Όμως, ακόμη και ο ίδιος ο ηγεμόνας εμφανίζεται στο Βίο να έχει ανάγκη από ισχυρότερα επιχειρήματα που θα του επέτρεπαν την απομάκρυνση της νόμιμης συζύγου του: επιβουλή της ζωής του αυτοκράτορα και μάλιστα με τρόπο (φαρμακεία) που καταδικαζόταν από την Εκκλησία και την Πολιτεία. Ένα διαζύγιο δεν θα του έδινε εύκολα, όπως πίστευε, την ευκαιρία να ξαναπαντρευτεί, παρόλο που από το νόμο αυτό ήταν επιτρεπτό. Η Εκκλησία όμως στο πρόσωπο του πατριάρχη Ταρασίου εμφανίζεται ιδιαίτερα προσεκτική στις περιπτώσεις λύσης των γάμων και ακόμη περισσότερο στις αιτίες που την προκάλεσαν, έτσι ώστε να περιορίσει κατά το δυνατό τα αναίτια, κατά την άποψή της, διαζύγια και να ελαχιστοποιήσει τις περιπτώσεις δεύτερου γάμου.

Μία ακόμη περίπτωση που αναφέρεται σε αγιολογικά κείμενα μαρτυρεί την επιθυμία της Εκκλησίας να αποφεύγονται τα διαζύγια ή να παρακάμπτονται οι λόγοι που θα μπορούσαν να τα προκαλέσουν. Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής παντρεύτηκε τη Μεγαλώ σε ηλικία 18 ετών. Τρία χρόνια μετά την τελετή του γάμου τους, με κοινή συμφωνία, δεν είχαν ολοκληρώσει τις συζυγικές σχέσεις τους. Ακριβώς όμως στην εκπνοή των τριών αυτών χρόνων[231], διάστημα που στοιχειοθετούσε αιτία διαζυγίου[232], πέθανε ο πεθερός του, ο οποίος θα είχε κάθε λόγο και δικαίωμα να πιέσει για την τυπική λύση της έγγαμης συμβίωσης και να αποδεσμεύσει την κόρη του από έναν άτεκνο γάμο. Έτσι οι δύο νέοι, που είχαν κοινή ροπή προς το μοναχικό βίο, εγκατέλειψαν μαζί τα εγκόσμια για να γίνουν μοναχοί. Η Μεγαλώ αποσύρθηκε σε σεμνείο, που υπήρχε στα κτήματά της στην Πρίγκηπο[233], και μετονομάστηκε σε Ειρήνη[234], ενώ ο Θεοφάνης κατέφυγε στο Πολίχνιο της Σιγριανής[235]. Η χρονική στιγμή του θανάτου του πατέρα της νύφης δεν έχει επιλεγεί τυχαία, ούτε βέβαια έχει τυχαία δοθεί τόσο μεγάλη έμφαση στην προθυμία της Μεγαλούς να ακολουθήσει το δρόμο της παρθενίας. Είναι οι λύσεις που δημιουργούν τις ικανές και αναγκαίες συνθήκες προκειμένου να τονιστούν τα μοναστικά ιδεώδη και συγχρόνως να αποτρέψουν ένα ανεπιθύμητο για την Εκκλησία διαζύγιο. Αξίζει επίσης να σημειωθεί η αναφορά στον ταυτό-

231. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 13, κεφ. 19: *Καὶ δὴ τῷ εἰκοστῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ τοῦ χρόνου αὐτοῦ... λειτουργοῦσιν ἄμφω τὸν θάνατον, ὅ τε βασιλεύς, ὅ τε πενθερὸς τοῦ νεανία ὁμόχρονα.*

232. *Εκλογή* 2.9.3.

233. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 15, κεφ. 21. Για τη μονή όπου απεσύρθη η Μεγαλώ, βλ. JANIN, *Grands centres*, 69, 195 σημ. 4.

234. Για τη μετονομασία της Μεγαλούς, βλ. PATLAGEAN, «Les débuts d'une aristocratie», 27.

235. Για τον αρχικό τόπο άσκησης του Θεοφάνη, βλ. JANIN, *Grands centres*, 195 και MANGO - ŠEVČENKO, «Some Churches», 262, 267, 268. Βλ. επίσης ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, *Ο βυζαντινός κλήρος*, 215.

χρονο με του πεθερού θάνατο του αυτοκράτορα Λέοντος Δ΄ και στην άνοδο της Ειρήνης στο θρόνο, η στάση της οποίας απέναντι στο θέμα της λατρείας των εικόνων και απέναντι στις μοναστικές τάσεις ήταν ευνοϊκή για την εκπλήρωση της επιθυμίας των δύο συζύγων.

Ο Βίος της οσίας Αθανασίας της Αιγίνης συνηγορεί στην παραπάνω άποψη. Η αγία παντρεύτηκε δύο φορές κάτω από την πίεση των γονέων της και παρά τη θέλησή της. Ο πρώτος της σύζυγος σκοτώθηκε δεκαέξι ημέρες μετά το γάμο τους κατά τη διάρκεια επιδρομής των Μαυρουσίων[236]. Η αγία αναγκάστηκε να παντρευτεί για δεύτερη φορά ύστερα από αυτοκρατορική διαταγή που επέβαλλε στις χήρες και άγαμες να παντρευτούν εθνικούς (Αθίγγανους στην προκειμένη περίπτωση)[237]. Αφού έμεινε αρκετά χρόνια παντρεμένη, παρόλο που επιθυμούσε τη μοναστική ζωή, έπεισε το σύζυγό της, που είχε προφανώς μεταστραφεί προηγουμένως στο χριστιανισμό, να γίνει μοναχός. Μετά την αποχώρησή του *καιρὸν ἐλευθερίας λαβοῦσα* βρήκε και άλλες ευλαβείς γυναίκες που είχαν την ίδια επιθυμία με εκείνη, και μαζί τους, αφού προηγουμένως μοίρασε στους φτωχούς τα υπάρχοντά της, έλαβε το μοναχικό σχήμα[238].

Η περίπτωση της οσίας Αθανασίας είναι απόλυτα ενταγμένη στο ισχύον δίκαιο της εποχής. Εφόσον μετά την έκδοση της *Εκλογής* κάθε προσπάθεια συναινετικής λύσης του γάμου ήταν μάταιη, η αγία, προκειμένου να αποκτήσει την ελευθερία της και να ασπαστεί το μοναστικό βίο, κατόρθωσε να πείσει το σύζυγό της να ασπαστεί και εκείνος προηγουμένως το μοναχισμό.

236. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 3. Πρόκειται για επιδρομή στην Αίγινα, η οποία έγινε μετά το 813· βλ. σχόλια της Lydia Carras στο *Βίο Αθανασίας Αιγίνης*, 205.

237. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 4: *βασιλικὸν ἐξαίφνης γεγένηται πρόσταγμα, τὰς ἐν ἀγαμίᾳ τε καὶ χηρείᾳ ὑπαρχούσας ἐθνικοῖς ἀνδράσιν ἐκδίδοσθαι.*

Αυτό το διάταγμα του Θεοφίλου δεν μαρτυρείται στους χρονογράφους [βλ. και DÖLGER, *Regesten*, 51-54. Ο A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes, I. La dynastie d'Amorium (820-867)*, Βρυξέλλες 1935, 432, τοποθετεί με επιφύλαξη την έκδοση του διατάγματος το έτος 829]. Ο βιογράφος, που επιθυμεί να αποδείξει τη σκληρότητα των εικονομάχων, γνωρίζοντας τα γεγονότα επί Κωνσταντίνου Ε΄, όταν ο αυτοκράτορας, προκειμένου να εξευτελίσει τους μοναχούς, τους υποχρέωσε να περιέλθουν τον ιππόδρομο κρατώντας ο καθένας από το χέρι μία γυναίκα (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 437-438), και ο Μιχαήλ Λαχανοδράκων υποχρέωσε, με ποινή σε περίπτωση ανυπακοής την τύφλωση και εξορία τους στην Κύπρο, τους μοναχούς και τις μοναχές του θέματος Θρακησίων να παντρευτούν (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 445· πρβλ. και ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ιστορία*, 152-154, κεφ. 80, για τη στάση του Κωνσταντίνου Ε΄ απέναντι στους μοναχούς), τοποθετεί παρόμοιο γεγονός στα χρόνια του Θεοφίλου, ενώ ταυτόχρονα δικαιολογεί και το δεύτερο γάμο της ηρωίδας του. Για το γάμο της οσίας Αθανασίας, βλ. επίσης την άποψη της ΒΛΥΣΙΔΟΥ, *Αριστοκρατικές οικογένειες*, 40-41, 49 και σημ. 193, η οποία αποδέχεται την ύπαρξη του διατάγματος.

238. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 213, κεφ. 6-7.

Μέσα στο παραπάνω πλαίσιο αποφυγής των διαζυγίων ερμηνεύεται ο σχετικά ικανός αριθμός περιπτώσεων συζύγων που κατέφευγαν σε αγίους προκειμένου να θεραπευτούν οι πάσχουσες από δαιμόνιο σύζυγοί τους. Ακριβώς επειδή είναι γνωστό ότι με τη έννοια των δαιμονίων καλυπτόταν ένα πλήθος πνευματικών και ψυχικών παθήσεων, είναι δυνατό να υποτεθεί ότι αρκετές από αυτές τις γυναίκες έπασχαν από παραφροσύνη. Καθώς η συγκεκριμένη ασθένεια συνιστούσε αιτία διαζυγίου, αρκετοί άνδρες θα μπορούσαν να είχαν απαλλαγεί από παράφρονες συζύγους. Η στάση των αγιολογικών κειμένων όμως όσον αφορά στο θέμα είναι ξεκάθαρη: οι παθήσεις αυτού του είδους δεν είναι ανίατες για τους υπηρέτες του Θεού και ως εκ τούτου οι σύζυγοι οφείλουν να μεριμνούν για την ίαση των γυναικών τους, που μπορεί να επιτευχθεί μέσω της πίστης και της προσευχής. Άλλωστε και η νομοθεσία της Πολιτείας ήταν εναρμονισμένη με αυτή την άποψη, αφού κατά την *Εκλογή* η δαιμονική κατάληψη μετά το γάμο δεν συνιστούσε αιτία διαζυγίου[239].

Στα αγιολογικά κείμενα δεν συναντώνται περιπτώσεις διαζυγίου, και κυρίως μονομερείς λύσεις του γάμου, και τούτο γιατί ο γάμος για την Εκκλησία παρέμενε αδιάλυτος και η ένωση δύο ανθρώπων υπαινισσόταν την ένωση του Χριστού με την Εκκλησία[240]. Όσον αφορά στους γονείς των βιογραφούμενων αγίων, έχει ήδη επισημανθεί ότι συνήθως αποτελούν πρότυπα συζύγων και ο γάμος τους έχει την εικόνα του τέλειου γάμου. Μοναδική ίσως εξαίρεση αποτελεί η οικογένεια του Βάκχου του Νέου: ο πατέρας ήταν αλλόθρησκος (εξισλαμισμένος) και βρισκόταν σε αντίθεση με τη μητέρα, η οποία παρέμενε όμως στο γάμο επιζητώντας τη θεία επέμβαση για τη λύση του. Η στάση της γυναίκας στη συγκεκριμένη περίπτωση ανταποκρίνεται στις προτροπές του αποστόλου Παύλου και στον κανόνα ΟΒ΄ της Πενθέκτης συνόδου, που απέτρεπαν τη λύση του γάμου μεταξύ χριστιανού και απίστου[241], και όχι με την άποψη του Ιωάννη Χρυσοστόμου, ο οποίος θεωρούσε *βέλτιον διασπασθῆναι τὸν γάμον καὶ μὴ τὴν εὐσέβειαν*[242]. Ο πολιτειακός νόμος δεν καθιέρωνε ως λόγο διαζυγίου τη διαφορά του θρησκεύματος, η Εκκλησία όμως άφησε στην ελεύθερη διάκριση του πιστού την απόφαση, αν θα διατηρούσε το γάμο του με άπιστο, αναγνωρίζοντάς την έτσι ουσιαστικά ως λόγο διαζυγίου[243].

---

239. *Εκλογή* 2.9.4: *Εἰ δὲ συμβῇ ἐξ αὐτῶν ἕνα μετὰ τὸν γάμον ὑπὸ δαίμονος κυριευθῆναι, τούτους ἐκ τῆς τοιαύτης αἰτίας ἀπ' ἀλλήλων μὴ χωρίζεσθαι.*

240. MEYENDORFF, «Christian Marriage», 100.

241. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Δίκαιον και Ιστορία*, 236.

242. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Δίκαιον και Ιστορία*, 236 και σημ. 67.

243. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Δίκαιον και Ιστορία*, 236.

Οι γάμοι όσων αγίων είχαν παντρευτεί δεν αποτελούν για τη ζωή τους παρά ένα μόνο στάδιο, το οποίο είτε περνά απαρατήρητο είτε αποτελεί μία ακόμη δοκιμασία πριν την αγιότητα. Επομένως ο γάμος παραμένει αδιάλυτος έστω και αν διαφαίνονται έντονα, και μάλλον σκόπιμα, αίτια που έναν κοινό άνθρωπο θα τον είχαν οδηγήσει στην απαλλαγή από τα δεσμά του.

5. Δεύτερος γάμος

Όπως ήδη αναφέρθηκε, η Εκκλησία από την ίδρυσή της και στους πρώτους αιώνες της ζωής της αποδεχόταν ως μόνο λόγο διαζυγίου τη μοιχεία. Από τότε όμως ανέκυψε ζήτημα ερμηνείας, καθώς δεν καθίστατο σαφές, αν η μοιχεία επέφερε την πλήρη διάλυση του γάμου και επομένως οι διαζευγμένοι απελευθερώνονταν πλήρως. Εφόσον ο/η πρώην σύζυγος βρισκόταν ακόμη στη ζωή, είχε το δικαίωμα ο άλλος σύζυγος να συνάψει δεύτερο γάμο ή η μοιχεία ήταν απλώς αιτία άρσης της έγγαμης συμβίωσης, ενώ αποκλειόταν η σύζευξη με τρίτο πρόσωπο; Από τους Πατέρες της ορθόδοξης Εκκλησίας μόνον ο Ερμάς εκφράστηκε ρητά υπέρ της δεύτερης εκδοχής, ενώ οι υπόλοιποι εκκλησιαστικοί συγγραφείς δεν αποσαφήνισαν τη θέση τους[244].

Πρόβλημα επίσης αντιμετώπισε η Εκκλησία με το θέμα, αν επιτρεπόταν ή όχι η σύναψη δεύτερου γάμου σε χήρα ή χήρο[245]. Πιστή στις διδαχές του Παύλου[246] δεν καταδίκαζε το δεύτερο γάμο. Τον ανεχόταν αλλά δεν τον ενθάρρυνε, κυρίως για τις γυναίκες, τηρώντας ευνοϊκότερη στάση ιδιαίτερα απέναντι στις νεαρές χήρες, στις οποίες επιτρεπόταν να συνάψουν δεύτερο γάμο. Το 2ο αιώνα ο Αθηναγόρας θεωρούσε ότι ο δεύτερος γάμος ήταν μία *εὐπρεπὴς μοιχεία*[247]. Ο Κλήμης Αλεξανδρείας[248]

---

244. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Δίκαιον και Ιστορία*, 225 και σημ. 5· P. L'HUILLIER, «L'attitude de l'Église», 44-49.

245. Βλ. σχετικά GUILLAND, «Les noces plurales».

246. Προς Κορινθίους Α΄, 7.39-40: *Γυνὴ δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ. μακαριωτέρα δέ ἐστιν ἐὰν οὕτως μείνῃ, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.*

247. ΑΘΗΝΑΓΟΡΑΣ, Αθηναίος φιλόσοφος χριστιανός, Πρεσβεία περί Χριστιανών, *PG* 6, στ. 965-968: *Ὁ γὰρ δεύτερος* (γάμος) *εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. Ὃς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ, φησί, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται.*

248. ΚΛΗΜΗΣ Αλεξανδρείας, Στρωματέων ΙΙΙ, κεφ. 1, *PG* 8, στ. 1104: *μονογαμίαν δὲ καὶ τὴν περὶ τὸν ἕνα γάμον σεμνότητα θαυμάζομεν... Περὶ δὲ τοῦ δευτέρου γάμου, "Εἰ πυροῖ, φησὶν ὁ Ἀπόστολος, γάμησον".* Βλ. και *ό.π.*, κεφ. 12, στ. 1183.

και ο Ωριγένης[249] συνιστούσαν την παραμονή στη χηρεία αλλά δεν καταδίκαζαν το δεύτερο γάμο. Οι σύνοδοι του 4ου αιώνα είχαν την ίδια στάση. Όσοι ξαναπαντρεύονταν δέχονταν ένα επιτίμιο αλλά δεν θεωρούνταν ένοχοι. Ο δεύτερος γάμος ήταν αποδεκτός αλλά δεν έπρεπε να συνάπτεται για να καλύψει προγενέστερη πορνεία (μοιχεία). Παρ' όλα αυτά, επειδή συνιστούσε αμαρτία, έπρεπε να υπάρχει ένα επιτίμιο που ήταν η αποχή από τη θεία κοινωνία για ένα έτος[250].

Από τα τέλη του 4ου αιώνα η ορθόδοξη Εκκλησία εμφανίστηκε περισσότερο ανεκτική απέναντι στο δεύτερο γάμο. Ο επίσκοπος Κωνσταντίας Επιφάνιος αποδεχόταν σε όλο της το εύρος την αρχή που έθεσε ο Παύλος και θεωρούσε ότι όταν μία γυναίκα έμενε χήρα μπορούσε να ξαναπαντρευτεί[251]. Και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος επίσης είχε την ίδια στάση. Θεωρούσε καλό το δεύτερο γάμο αλλά ακόμη καλύτερο το να παραμείνει κανείς πιστός στον πρώτο[252].

Απέναντι όμως στον τρίτο γάμο η στάση της Εκκλησίας ήταν αρνητική: χωρίς επίσημα να τον καταδικάζει τον έκρινε με αυστηρότητα. Ο Μέγας Βασίλειος τον θεωρούσε πορνεία[253] αλλά διαπίστωνε ότι, καθώς δεν υπήρχε κανόνας της Εκκλησίας που να απαγορεύει την τριτογαμία, δεν ήταν δυνατό να καταδικαστεί. Η τριτογαμία ήταν ένα σκάνδαλο αλλά λιγότερο μεγάλο από την ελεύθερη πορνεία[254]. Όσο για την τεταρτογαμία, η ορθόδοξη Εκκλησία προσποιείτο ότι την αγνοούσε θεωρώντας την ζωώδες ήθος και όχι ανθρώπινο[255].

---

249. ΩΡΙΓΕΝΗΣ, In Lucam homilia XVII, *PG* 13, στ. 1847· In Jeremian homilia, *PG* 13, κεφ. 507-508.

250. Βλ. GUILLAND, «Les noces plurales», 9-10.

251. ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ, Κατά Αιρέσεων ογδοήκοντα, Haeres. LIX, κεφ. 6, *PG* 41, στ. 1028.

252. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Εις το: Χήρα καταλεγέσθω..., *PG* 51, στ. 325: *...καλὸν μὲν καὶ ὁ δεύτερος γάμος, κρείσσων δὲ αὐτοῦ ὁ πρῶτος καὶ μόνος. Οὐ τοίνυν ἐκβάλλομεν δεύτερον γάμον, οὐδὲ νομοθετοῦμεν ταῦτα, ἀλλὰ παραινοῦμεν, εἴ τις δύναται σωφρονεῖν, ἐπὶ τῷ προτέρῳ μένειν.*

253. ΜΕΓΑΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, *Επιστολή προς Αμφίλοχον*, έκδ. I. B. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 1, Ρώμη 1864, 580: *Ὀνομάζουσι δὲ τὸν τοιοῦτον οὐκ ἔτι γάμον, ἀλλὰ πολυγαμίαν, μᾶλλον δὲ πορνείαν κεκολασμένην.*

254. ΜΕΓΑΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, *Επιστολή προς Αμφίλοχον*, έκδ. I. B. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 1, Ρώμη 1864, 594: *Τριγαμίας νόμος οὐκ ἔστιν, ὥστε νόμῳ τρίτος γάμος οὐκ ἄγεται· τὰ μέντοι τοιαῦτα, ὡς ῥυπάσματα τῆς ἐκκλησίας ὁρῶμεν, δημοσίαις δὲ καταδίκαις οὐκ ὑποβάλλομεν, ὡς τῆς ἀνειμένης πορνείας αἱρετώτερα.*

255. ΜΕΓΑΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, Επιστολή 217, *PG* 32, στ. 805: *Τὴν δὲ πολυγαμίαν οἱ Πατέρες ἐσιώπησαν, ὡς κτηνώδη, καὶ παντελῶς ἀλλοτρίαν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. Ἡμῖν δὲ παρίσταται πλέον τι πορνείας εἶναι τὸ ἁμάρτημα.*

Οι νόμοι της Πολιτείας, ως συνέχεια του ρωμαϊκού δικαίου που δεν απαγόρευσε ποτέ το δεύτερο και τους επόμενους γάμους, περιόριζαν μεν, προς όφελος των παιδιών του πρώτου γάμου, τα δικαιώματα των συζύγων που συνήπταν δεύτερο, αλλά δεν προέβλεπαν ποινή για όσους ξαναπαντρεύονταν. Ο ιουστινιάνειος κώδικας δεν επέβαλλε καμία τιμωρία γι' αυτούς που παντρεύονταν περισσότερες από μία φορές[256] και μέχρι το τέλος του 8ου αιώνα η νομοθεσία δεν φαίνεται να άλλαξε. Κατά την *Εκλογή* ο δεύτερος γάμος επιτρεπόταν *ἐπὶ τοῖς μὴ κεκωλυμένοις προσώποις*, ενώ υπήρχε μέριμνα για τη διαφύλαξη της περιουσίας των παιδιών που τυχόν είχαν γεννηθεί κατά τον πρώτο γάμο. Προϋπόθεση, πάντως, ήταν η τήρηση από τη γυναίκα του πένθιμου ενιαυτού[257].

Η αυτοκράτειρα Ειρήνη Αθηναία (797-802) πήρε την πρωτοβουλία, εκδηλώνοντας ίσως με αυτό τον τρόπο και τη θέση των γυναικών απέναντι στο θέμα, να απαγορεύσει τον τρίτο και τέταρτο γάμο ως αθέμιτους και κτηνώδεις. Όσοι συνήπταν τέτοιους γάμους δεν θεωρούνταν σύζυγοι και τα παιδιά τους ήταν νόθα[258]. Ο Βασίλειος Α΄ στον *Πρόχειρο Νόμο* υποβάλλει σε κανονικές ποινές όσους προχωρούσαν σε τρίτο γάμο και αποφαίνεται ότι ο τέταρτος γάμος θεωρείται ως μηδέποτε γενόμενος, οι σύζυγοι τιμωρούνται και εξαναγκάζονται σε χωρισμό και τα παιδιά που γεννιούνται θεωρούνται νόθα[259]. Ο Λέων Ϛ΄, επειδή διαπίστωσε ότι το κανονικό δίκαιο δεν ετηρείτο και οι νόμοι δεν εισακούονταν, ανανέωσε τις εντολές του Βασιλείου Α΄ και διέταξε την υπαγωγή στις κανονικές διατάξεις όσων συνήπταν τρίτο γάμο[260].

---

256. *Codex Justinianus* 5.9.6.

257. *Εκλογή* 2.10.

258. Burgmann, «Die Novellen», 26: *Διὸ ὁρίζομεν παντὶ τρίτον συνοικέσιον καὶ ἐπέκεινα μὴ γίνεσθαι, ὡς ἀλλότρια τῆς θείας ἀποστολικῆς διατάξεως καὶ ξένα τῆς χριστιανικῆς ἀγχιστείας... ἐὰν δὲ τολμήσει τις ἀπὸ τοῦ παρόντος τοῦτο ἐπιτηδεῦσαι, παράνομον εἶναι τὸ συνοικέσιον καὶ τοὺς τικτομένους ἐκ τοῦ τοιούτου γάμου παῖδας νόθους τυγχάνειν.* Η Herrin, «Political Power», 143-144, υποστηρίζει ότι κίνητρο της Ειρήνης για την έκδοση αυτής της Νεαράς αποτέλεσε η πρόθεσή της να μειώσει την επιρροή του νεκρού πεθερού της, Κωνσταντίνου Ε΄, στο στρατό.

259. *Πρόχειρος Νόμος* 4.25: *τοσοῦτον ἀπαγορεύει τὸ πρὸς τέταρτον συνοικέσιον ἀφικέσθαι τινά, ὥστε καὶ τοὺς εἰς τρίτον ἐλθόντας τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς παραπέμπει κανόσιν. ὥστε οὖν τὰ αὐτὰ δίκαια προβαίνειν καὶ ἐπὶ τοῦ τρίτου συνοικεσίου ὁπόσα καὶ ἐπὶ τοῦ δευτέρου. ἔστω νῦν πᾶσι κατάδηλον, ὡς εἴ τις τολμήσει πρὸς τέταρτον γάμον τὸν οὐ γάμον ἐλθεῖν, οὐ μόνον ἀντ' οὐδενὸς ὁ τοιοῦτος νομιζόμενος γάμος λογισθήσεται, οὔτε οἱ ἐξ αὐτοῦ τεχθέντες παῖδες γνήσιοι γνωρισθήσονται, ἀλλὰ καὶ ταῖς ποιναῖς τῶν μεμολυσμένων τοῖς τῆς πορνείας ῥυπάσματα καθυποβληθήσεται, ἀπ' ἀλλήλων δηλονότι τῶν τοιούτων προσώπων διϊσταμένων.*

260. Noailles - Dain, Νεαρά 90, 299: *ὁρίζομεν τοὺς εἰς τριγαμίαν καταστάντας ὑποκεῖσθαι τῇ δίκῃ ἣν περὶ αὐτῶν ὁ ἱερὸς κανὼν ἐξενήνοχεν.* Πρόκειται για τον δ΄ κανόνα του Μεγάλου Βασιλείου που όριζε πεντάχρονο αφορισμό για τους τριγάμους.

Οι γαμήλιες όμως περιπέτειες του Λέοντος περιέπλεξαν τα πράγματα και αυτός ο ίδιος αυτοκράτορας, που είχε προσπαθήσει να περιορίσει τον αριθμό των επιτρεπόμενων γάμων, αναγκάστηκε να παντρευτεί και για τέταρτη φορά προκειμένου να νομιμοποιήσει το διάδοχό του, Κωνσταντίνο Ζ΄. Ο πρώτος γάμος του Λέοντος με την (αγία) Θεοφανώ (882/883) έγινε κάτω από την πίεση του Βασιλείου Α΄ και διήρκεσε έντεκα χρόνια περίπου, ως το θάνατο της αυγούστας[261]. Από το γάμο αυτό ο Λέων είχε αποκτήσει μία κόρη, την Ευδοκία, που πέθανε το 892. Ο αυτοκράτορας τότε ήλθε σε δεύτερο γάμο με την πρώην ερωμένη του, Ζωή Ζαούτζαινα[262], προκαλώντας ρήξη στην Εκκλησία, αφού δεν επιτρεπόταν η σύναψη γάμου που κάλυπτε προϋπάρχουσα παράνομη σχέση. Και από αυτό το γάμο ο Λέων απέκτησε μία κόρη, την Άννα. Χήρος για δεύτερη φορά έκανε τρίτο γάμο με την Ευδοκία[263], που πέθανε στον τοκετό μαζί με το νεογνό (12 Απριλίου 901). Η νέα σχέση του με τη Ζωή Καρβονοψίνα δημιούργησε μέγιστα πολιτικά και εκκλησιαστικά προβλήματα αμέσως μόλις γεννήθηκε ο διάδοχος Κωνσταντίνος Ζ΄ (Μάιος ή, πιθανότερο, Σεπτέμβριος του έτους 905). Οι προσπάθειες του Λέοντος αποσκοπούσαν στο να επιτύχει την ευλογία του γάμου του, η οποία και θα εξασφάλιζε τη νομιμοποίηση του γιου και διαδόχου του. Τον Ιανουάριο του 906 ο αυτοκράτορας και η Ζωή δέχθηκαν την ευλογία του Θωμά, κληρικού των ανακτόρων, ενώ στην ίδια τελετή η Ζωή αναδείχτηκε αυγούστα[264].

Παρόλο που ο Λέων πέτυχε να εξασφαλίσει τη νομιμότητα της σχέσης του και τη δυναστική συνέχεια, οι διαμάχες συνεχίστηκαν και μετά το θάνατό του. Μόλις στις 9 Ιουλίου 920 ο πατριάρχης Νικόλαος, με την πλήρη επιδοκιμασία του Ρωμανού Λακαπηνού, συνέταξε τον Τόμο της Ενώσεως[265]. Το συνοδικό αυτό έδικτο θεωρήθηκε έκτοτε όχι μόνο ως νόμος της Εκκλησίας αλλά και ως νόμος του κράτους σχετικά με

261. Για το έτος θανάτου της Θεοφανούς, βλ. κεφ. «Η γέννηση κόρης στους Βυζαντινούς», 30 σημ. 23.

262. Η χρονολογία του γάμου και του θανάτου της Ζωής (894, 898 και αντίστοιχα 896, 899) αμφισβητούνται· βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία* Β2 49 σημ. 4.

263. Δεν είναι γνωστό αν ο τρίτος γάμος του Λέοντος ευλογήθηκε από την Εκκλησία, θεωρείται πάντως ως η πιθανότερη εκδοχή εφόσον ήδη υπήρχε αντίστοιχο προηγούμενο. Ο Κωνσταντίνος Ε΄ την 1η Απριλίου 769 είχε στέψει αυγούστα την τρίτη σύζυγό του Ευδοκία και την επομένη είχε στέψει καίσαρες τους δύο γιους του, Χριστόφορο και Νικηφόρο, που είχε αποκτήσει από αυτή. Πρέπει και ο τρίτος αυτός γάμος του αυτοκράτορα να είχε ευλογηθεί από την Εκκλησία, γιατί ποτέ ο Κωνσταντίνος δεν θα τολμούσε να την ανακηρύξει αυγούστα και να θέσει στο μέτωπό της το αυτοκρατορικό στέμμα αν δεν είχε γίνει θρησκευτικός γάμος· βλ. GUILLAND, «Les noces plurales», 13.

264. Για τις πολιτικές και εκκλησιαστικές επιπτώσεις της τεταρτογαμίας του Λέοντος, βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία* Β2, 68-72

265. NICHOLAS I, *Miscellaneous*, 58-68.

τους διαδοχικούς γάμους. Ο δεύτερος γάμος επιτρεπόταν, εκτός ειδικού λόγου (αρπαγή ή προηγούμενη παλλακεία). Ο τρίτος γάμος ήταν ανεκτός σε ορισμένες περιπτώσεις και υπό προϋποθέσεις. Μετά την ηλικία των 40 ετών, αν υπήρχαν παιδιά από προηγούμενους γάμους ο τρίτος γάμος επισήμως απαγορευόταν. Αν δεν υπήρχαν παιδιά, όσοι παντρεύονταν για τρίτη φορά τιμωρούνταν με πενταετή ακοινωνησία. Μέχρι την ηλικία των 30 ετών, όποιος παντρευόταν για τρίτη φορά, αν και είχε ήδη παιδιά, αποκλείονταν από τη θεία κοινωνία για τέσσερα χρόνια· αν δεν είχε παιδιά ο αποκλεισμός ίσχυε για τρία χρόνια[266]. Όσον αφορά στον τέταρτο γάμο, για τον οποίο όλοι ήταν σύμφωνοι ότι ήταν παράνομος, ήταν τελείως απαγορευμένος: *τέταρτον γάμον μηδενὶ τολμᾶσθαι, ἀλλ' εἶναι ἀπόβλητον παντελῶς*[267].

Η ειρήνη στην Εκκλησία αποκαταστάθηκε σχετικά με τον τρίτο και τέταρτο γάμο. Σε αυτοκρατορικό επίπεδο υπήρξαν και στο μέλλον διαφωνίες με την Εκκλησία σχετικά με τους γάμους των βασιλέων, όμως κανείς πλέον δεν τόλμησε να συνάψει τέταρτο γάμο. Προβλήματα πνευματικής συγγένειας και γάμων, που έγιναν ενώ προϋπήρχε παράνομη σχέση, αντιμετωπίστηκαν περιστασιακά ή αποσιωπήθηκαν. Ο Νικηφόρος Φωκάς ήταν ανάδοχος ενός παιδιού της συζύγου του Θεοφανούς, όμως επίσκοποι και συγκλητικοί αποφάνθηκαν ότι η σχετική Νεαρά του έτους 819/820, που καθιστούσε το γάμο άκυρο, ήταν χωρίς ισχύ αφού είχε εκδοθεί από εικονομάχους αυτοκράτορες[268]. Η εμμονή όμως του πατριάρχη Πολυεύκτου στην απαγόρευση οδήγησε στην εμφάνιση ψευδομαρτύρων, που ισχυρίστηκαν ότι δεν υπήρχε πνευματική συγγένεια μεταξύ του ζεύγους. Μπροστά στο καταφανές ψεύδος ο πατριάρχης δεν αντέδρασε και δεν έδωσε συνέχεια στο θέμα.[269]. Είναι επίσης γνωστή η περίπτωση της Ζωής Πορφυρογέννητης και του δεύτερου συζύγου της, Μιχαήλ Δ΄ Παφλαγόνα, με τον οποίο η αυτοκράτειρα διατηρούσε παράνομο δεσμό πριν από το θάνατο του πρώτου συζύγου της, Ρωμανού Αργυρού. Παρόλο που υπήρχε κώλυμα για το δεύτερο γάμο, ο πατριάρχης Αλέξιος Στουδίτης έδωσε την ευλογία του όταν δέχθηκε ένα υπέρογκο χρηματικό ποσό από την αυτοκράτειρα[270].

---

266. NICHOLAS I, *Miscellaneous*, 66.

267. NICHOLAS I, *Miscellaneous*, 62.

268. SIMON, «Zur Ehegesetzgebung», 30: *Τοῖς παλαιοῖς δὲ νόμοις* (εννοείται *Εκλογή*, 2.2 και 17.25) *ἐξακολουθοῦντες ὁρίζομεν καὶ τοῦτο, ἵνα ἀπὸ τοῦ παρόντος κεκωλυμένοι εἰσὶν οἱ ἐκ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος* [[*τὸ*]] *ἀλλήλους λαμβάνειν, τουτέστιν ὁ ἀνάδοχος τὴν ἑαυτοῦ πνευματικὴν θυγατέρα καὶ τὴν ταύτης μητέρα*. Σχετικά με την απόδοση της Νεαράς στο Λέοντα Ε΄ και όχι στο Λέοντα Γ΄ και Κωνσταντίνο Ε΄, βλ. KRESTEN, «Datierungsprobleme»· βλ. και ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Το συναινετικό διαζύγιο», 13 και σημ. 23.

269. GUILLAND, «Les noces plurales», 25.

270. ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 390-391· βλ. και GUILLAND, «Les noces plurales», 25-26.

Στα αγιολογικά κείμενα, όπως είναι αναμενόμενο, εφόσον απηχούν κυρίως τις εκκλησιαστικές απόψεις, ο δεύτερος γάμος αποδοκιμάζεται. Δευτερογαμία, ενώ ο πρώτος σύζυγος βρισκόταν ακόμη στη ζωή, δεν συναντάται και μόνη εξαίρεση αποτελεί ο δεύτερος γάμος του Κωνσταντίνου Ϛ΄. Όταν οι γυναίκες, που ήταν και συνηθέστερο, έμεναν χήρες είτε κατέφευγαν σε μοναστήρι και ασπάζονταν το μοναχισμό είτε συνέχιζαν μόνες τη ζωή τους χωρίς ανδρικό στήριγμα.

Σχετικά με το θέμα του μοιχικού γάμου του Κωνσταντίνου ενδιαφέρουσα είναι η αναφορά του Θεοδώρου Στουδίτη: *καὶ γίνεται τὸ τοιοῦτον οὐ μόνον ἐν τῇ βασιλευούσῃ, ἀλλὰ κἂν ταῖς ἄλλαις χώραις ὁδὸς πρὸς τὰ χείρονα. οὕτως ὁ Βοσπόρου, οὕτως ὁ Γότθος, οὕτως οἱ λοιποὶ τῶν ἐπαρχιῶν ἡγεμόνες τοῦτο ἐνεκολπώσαντο, ἀπολογίαν εὐπροφάσιστον ἔχοντες τὸν Ῥωμαίων βασιλέα. Μαθὼν οὖν ταῦτα ὁ μέγας Θεόδωρος καὶ τῷ ἀπροσδοκήτῳ πληγεὶς ἠνιᾶτο καὶ ἔστενε καὶ τὴν πολλῶν ἀπώλειαν ὠλοφύρετο· ἐδεδίει γάρ, μὴ νόμος τὸ ἄθεσμον γένηται, τῷ κράτει συνηγορούμενον*[271].

Εκφράζεται ο φόβος του Στουδίτη για τη διάχυση του φαινομένου, το οποίο μάλιστα θα είχε την κρατική αποδοχή και επικύρωση. Φαίνεται πως η κοινωνική τάση ήταν να ακολουθηθεί το παράδειγμα του αυτοκράτορα.

Από το Βίο του Νείλου του Νέου († 1004) έχουμε, επιγραμματικά διατυπωμένη, την άποψη της Εκκλησίας για το δεύτερο γάμο: *Ὅτι ἐάν τις ἐξ ὑμῶν τελευτήσῃ, καὶ βουληθῇ ἡ γυνὴ αὐτοῦ τοῦ λοιποῦ ἐν ἁγνείᾳ βιῶσαι, μὴ ἔχουσα δὲ ποῦ καταφυγεῖν, ἑτέρῳ γάμῳ προσομιλήσῃ, ὑμέτερόν ἐστι πταῖσμα, τῶν μὴ σπουδασάντων ἵνα τοιαύτη πόλις ἓν μοναστήριον ἔχῃ*[272]. Το μοναστήρι και η αγνότητα ήταν συνήθως ή όφειλαν να είναι η επιλογή της γυναίκας μετά το θάνατο του συζύγου της. Ο δεύτερος γάμος ήταν γι' αυτήν λύση ανάγκης προκειμένου να ανακουφισθεί από τις συνέπειες της χηρείας, και γι' αυτό η Εκκλησία και οι πιστοί όφειλαν να της έχουν εξασφαλίσει τη δυνατότητα καταφυγής.

Στο Εγκώμιο προς τον Ευθύμιο Μαδύτου († περ. 989-996), που γράφτηκε το 13ο αιώνα από το Γεώργιο Κύπριο[273] και επομένως απηχεί απόψεις της εποχής, η θέση

---

271. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* (LATYŠEV), 267, κεφ. 18-19· πρβλ. *Περί Ταρασίου και Νικηφόρου*, στ. 1852: *οἱ γὰρ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ μᾶλλον οἱ ἐμπαθέστεροι, ἀφορμὴν ἐκ τούτου λαμβάνοντες εἰς ἐκπλήρωσιν τῶν ἀκολάστων ἐπιθυμιῶν, ὡς νόμῳ δῆθεν τῇ παρανομίᾳ τοῦ βασιλέως εἵποντο, τὰς μὲν κατὰ νόμον ἤδη συζευχθείσας αὐτοῖς γυναῖκας ἐκβάλλοντες, ἑτέρας δὲ ἅσπερ εἶχον καταθυμίους εἰσοικιζόμενοι.*

272. *Βίος Νείλου του Νέου*, 90, κεφ. 46.

273. *Εγκώμιο Ευθυμίου Μαδύτου*, 387.

απέναντι στο δεύτερο γάμο εμφανίζεται διαφοροποιημένη[274]. Η περίπτωση της μητέρας του αγίου είναι εύγλωττη. Όταν ο άγιος ήταν ακόμα μικρός ο πατέρας του πέθανε. Η μητέρα του τότε, προκειμένου να διασφαλίσει την τύχη του παιδιού της, προτίμησε να μην ακολουθήσει τη λύση που άλλες μητέρες επέλεγαν. Δεν θέλησε να ξαναπαντρευτεί, προσφέροντας ένα νέο προστάτη στο παιδί της, αλλά αποφάσισε να του παράσχει τον καλύτερο δυνατό προστάτη, το Θεό[275], και τον παρέδωσε σε μοναστήρι στην Κωνσταντινούπολη. Από το κείμενο προκύπτει σαφώς ότι, κατά την εποχή συγγραφής του Βίου, ήταν συνήθης η πρακτική πλέον για τις περιπτώσεις που μία γυναίκα έμενε χήρα με μικρά παιδιά, ακριβώς επειδή γνώριζε τα προβλήματα της χηρείας, να ξαναπαντρευτεί ώστε να προστατέψει τα παιδιά αλλά και τον εαυτό της. Ο δεύτερος γάμος, πάντοτε βέβαια μετά το θάνατο του πρώτου συζύγου, ήταν μία επιβεβλημένη από την κοινωνία πραγματικότητα. Ωστόσο, η αντίσταση σε αυτό το ρεύμα ήταν επιθυμητή και επαινετή από την Εκκλησία, που δεν έπαψε να ενισχύει την εμμονή στον ένα και αδιάλυτο, ακόμη και μετά το θάνατο, γάμο.

Η μοναδική περίπτωση δεύτερου γάμου γυναίκας[276], που εντοπίστηκε, είναι ο δεύτερος γάμος της Αθανασίας της Αιγίνης. Αυτός όμως ήταν καθ' όλα νόμιμος και αποδεκτός από την Εκκλησία, αφενός μεν γιατί ο πρώτος της σύζυγος ήταν νεκρός και αφετέρου γιατί, όπως ο βιογράφος υποστηρίζει, έγινε συνεπεία αυτοκρατορικής διαταγής[277]. Από την άλλη πλευρά πάλι, το γεγονός ότι η Αθανασία κατόρθωσε να διατηρήσει την επιθυμία της για τη μοναστική ζωή παρά το γεγονός ότι συνήψε δύο γάμους, κατά τη διάρκεια των οποίων εξασκούσε τη φιλανθρωπία, την ευσπλαχνία και την ταπεινοφροσύνη[278], την καθιστά περισσότερο άξια θαυμασμού και αγιοποίησης.

Στις ψυχωφελείς διηγήσεις του Παύλου Μονεμβασίας αναφέρεται η ιστορία νεαρής χήρας, την οποία προσπάθησε να πάρει κοντά του ένας ισχυρός άνδρας της

274. Για το 14ο αιώνα γνωρίζουμε ότι ο δεύτερος γάμος ήταν συνηθισμένο φαινόμενο. Από τα 41 ζευγάρια που παντρεύτηκαν στην Κωνσταντινούπολη μεταξύ 1399 και 1400 δεκατρείς άντρες και δώδεκα γυναίκες έρχονταν σε δεύτερο γάμο: Laiou, «The Role of Women», 235-236.

275. *Εγκώμιο Ευθυμίου Μαδύτου*, 394-395, κεφ. γ΄: *ἡ δέ γε μήτηρ,... βουλεύεται περὶ τοῦ παιδὸς προμηθέστερον ἢ κατὰ τὰς ἄλλας μητέρας καὶ ὑψηλότερον. Τοῦτο δ' ἦν ἀντιπεριστῆναι τὴν ὀρφανίαν αὐτῷ, οὐ μὲν οὖν τῷ τοῖς προτέροις ἀγνωμονῆσαι γάμοις καὶ δεύτερον ἀντεισαγαγεῖν τῷ οἴκῳ νυμφίον, τῷ δὲ τὸν Θεόν, ὃς δὴ καὶ κριτής ἐστι καὶ λέγεται τῶν χηρῶν καὶ τῶν ὀρφανῶν πατήρ, προστήσασθαι τοῦ παιδὸς ἀντιλήπτορα.*

276. Από τις σπάνιες περιπτώσεις χήρων ανδρών που συνήψαν δεύτερο γάμο είναι αυτή του πατέρα του Αντωνίου του Νέου· βλ. *Βίος Αντωνίου του Νέου*, 192, κεφ. 10.

277. Βλ. παραπάνω, 102 και σημ. 237.

278. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212-213, κεφ. 5.

Κωνσταντινούπολης, ίσως για να την παντρευτεί –στο κείμενο δεν διευκρινίζονται οι προθέσεις του. Η γυναίκα προτίμησε να εγκαταλείψει κρυφά την πόλη και να καταφύγει σε έρημο τόπο προκειμένου να αποφύγει τη σχέση ή και το γάμο μαζί του[279], καθώς ο άνδρας είχε τη δυνατότητα, ακόμη και χωρίς τη συγκατάθεσή της, να την κρατήσει κοντά του[280].

Όσον αφορά στους δεύτερους αυτοκρατορικούς γάμους, που διατάραξαν τις σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας, οι Βίοι των αγίων της εποχής αποτυπώνουν εναργέστατα τις ισχύουσες αντιλήψεις.

Στο Βίο του Θεοδώρου Στουδίτη, δυναμικού πολέμιου του μοιχικού γάμου του Κωνσταντίνου Ϛ΄ με τη Θεοδότη, είναι διάχυτες οι απόψεις του αγίου για το δεύτερο γάμο. Ο Θεόδωρος ισχυριζόταν ότι *τὸν μὲν ἄνδρα μιᾶς εἶναι γυναικὸς κύριον, τοῦ θείου Λόγου θεσπίσαντος· ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν γυναῖκα, ἑνὸς ἀνδρὸς σύνοικον· καὶ ταῦτα ἐννόμως, ἀλλ' οὐ νόθῳ τινὶ καὶ μοιχικῷ συνοικεσίῳ· πορνεία γὰρ καὶ τὰ σαρκὸς πάθη κατακιβδηλεύει μὲν τὸν ἄνθρωπον, τῆς πρὸς Θεὸν συναφείας προδήλως ἐξίστησιν*[281]. Εδώ διατυπώνεται και η αντίδραση του Θεοδώρου στη νομοθεσία των Ισαύρων, η οποία προέβλεπε την αναγνώριση της απλής συγκατοίκησης, υπό προϋποθέσεις, ως γάμου.

Στη διαμάχη μεταξύ πατριάρχη Ευθυμίου και Λέοντος Ϛ΄ σχετικά με το αν επιτρεπόταν ή όχι, μετά το θάνατο της πρώτης συζύγου του, Θεοφανούς, να παντρευτεί τη Ζωή Ζαούτζαινα αποτυπώνονται οι διαφορετικές απόψεις Πολιτείας και Εκκλησίας σχετικά με το δεύτερο γάμο. Ο αυτοκράτορας ισχυρίστηκε ότι, εφόσον οι νόμοι επέτρεπαν και στον ίδιο και στη Ζωή να παντρευτούν ξανά μετά το θάνατο των συζύγων τους, δεν υπήρχε κανείς που θα μπορούσε να τους το απαγορεύσει, αμφισβητώντας έτσι το δικαίωμα της ηγεσίας της Εκκλησίας να έχει λόγο στο συγκεκριμένο προσωπικό θέμα του[282]. Ο Ευθύμιος, με τη σειρά του, προέβαλε ως δικαιολογία τις κατηγορίες που είχαν διατυπωθεί εναντίον της Ζωής, ότι δήθεν εκείνη ήταν υπεύθυνη για το θάνατο των συζύγων και των δύο[283]. Επιπλέον, δεν επιτρεπόταν γάμος που κάλυπτε

279. *Les recits édifiants*, αρ. 1/I, 28-35· βλ. κεφ. «Η δούλη», 278-279.

280. Για τη συγκατάθεση, τον εξαναγκασμό ή τη διά της βίας συγκατάθεση των γυναικών σε ερωτικές σχέσεις, κυρίως παράνομες, όπως ορίζονταν από το κανονικό και πολιτειακό δίκαιο, και όπως βιώνονταν στη βυζαντινή κοινωνία, βλ. LAIOU, «Concent and Coercion».

281. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 257, κεφ. 19.

282. *Βίος Ευθυμίου πατριάρχη*, 47: *καὶ ἃ οἱ νόμοι παρακελεύονται καὶ αὐτὴ ἡ τῶν ἀποστόλων διάταξις, σὺ τίς εἶ ὁ ὑπὲρ αὐτῶν νομοθετῶν;*.

283. *Βίος Ευθυμίου πατριάρχη*, 45-47.

προγενέστερη μοιχεία. Και στην προκειμένη περίπτωση η σχέση που διατηρούσε ο Λέων με τη Ζωή ήταν γνωστή.

Συμπερασματικά διαπιστώνεται ότι ενώ η Πολιτεία αλλά και η Εκκλησία είχαν καθορίσει σαφέστατα τις προϋποθέσεις για την τέλεση ενός δεύτερου γάμου, παρόμοιο πρότυπο δεν προβάλλεται από τα αγιολογικά κείμενα. Οπωσδήποτε δεν γίνεται λόγος για τρίτο ή τέταρτο γάμο, ούτε καν ως απίθανο ενδεχόμενο, εφόσον ήταν καταδικασμένοι από το φορέα το πνεύμα του οποίου αποτυπώνεται στα αγιολογικά κείμενα. Ο θάνατος του συζύγου ήταν για τη Βυζαντινή μία δοκιμασία, δεδομένου ότι οι επιπτώσεις της χηρείας ήταν βαρύτατες[284], ήταν όμως και ένας δρόμος που οδηγούσε στη μοναστική ζωή και στον εξαγνισμό.

284. Βλ. παρακάτω, κεφ. «Η χήρα».

Β. Η ΜΗΤΕΡΑ

Καὶ φύσεως ὅροις ἀναγκάζονται γονεῖς
φιλεῖν τὰ τέκνα, καὶ μάλιστα ἡ ὠδίνασα
Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης, 114, κεφ. 22

1. Τοκετός

ΣΚΟΠΟΣ ΚΑΙ ΣΤΟΧΟΣ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑΣ ΑΝΑΤΡΟΦΗΣ, όπως ήδη αναφέρθηκε, ήταν η προπαρασκευή των κοριτσιών για το ρόλο της συζύγου και της μητέρας. Μέσα από αυτόν η βυζαντινή γυναίκα ανταποκρινόταν στην κοινωνική αποστολή της και καταξιωνόταν. Η γυναίκα όμως, ανεξάρτητα από ιστορικές περιόδους, κοινωνικά συστήματα και συνθήκες, ολοκληρώνεται βιολογικά με τη γέννηση ενός παιδιού. Και καθώς σκοπός του γάμου των Βυζαντινών ήταν κυρίως η τεκνοποίηση, γιατί τα παιδιά θα συνέχιζαν την οικογένεια, θα κληρονομούσαν και θα παρέδιδαν στην επόμενη γενιά την οικογενειακή περιουσία και, τέλος, θα φρόντιζαν τους γονείς τους, όταν αυτοί θα ήταν πια ανήμποροι, οι Βυζαντινές προφανώς θεωρούσαν ως πρώτιστο καθήκον, αμέσως μετά το γάμο τους, τη γέννηση του πρώτου παιδιού τους.

Παρά τις δυσκολίες, κυρίως οικονομικές αλλά και άλλες, που αντιμετώπιζαν οι οικογένειες χαμηλού εισοδήματος, το μεγάλο ποσοστό παιδικής θνησιμότητας συνηγορούσε υπέρ της προσπάθειας για την απόκτηση όσο το δυνατόν περισσότερων παιδιών σε σύντομο μάλιστα χρονικό διάστημα. Έτσι, η περίπτωση έκτρωσης, που άλλωστε καταδικαζόταν ρητά από την Εκκλησία και τιμωρείτο από την Πολιτεία με την επιβολή αυστηρών ποινών[1], αποκλειόταν. Παρ' όλα αυτά η έκτρωση, είτε με τεχνικά είτε με χημικά μέσα, πρέπει να αποτελούσε λύση για ανεπιθύμητες εγκυμοσύνες, κυρίως άγαμων γυναικών ή έγγαμων που διατηρούσαν παράνομη ερωτική σχέση, γεγονός που αποδεικνύεται κυρίως από την επιμονή του νομοθέτη στο θέμα και από την, με την πάροδο του χρόνου, άμβλυνση της αρχικής διαφοράς που υφίστατο στην αντιμετώπιση μεταξύ φόνου και άμβλωσης.

Είναι αυτονόητο πως στα αγιολογικά κείμενα μέθοδοι καταδικασμένες από την Εκκλησία δεν ήταν δυνατό να αναφέρονται και να προπαγανδίζονται. Γι' αυτό το

1. Για την αντιμετώπιση της άμβλωσης από το κανονικό και πολιτειακό δίκαιο, βλ. Τρωιανος, «Η άμβλωση».

λόγο, στους Βίους των αγίων, κυρίως της μέσης περιόδου, δεν απαντούν περιπτώσεις αντισύλληψης[2] και έκτρωσης. Η μόνη πρακτική, που είναι δυνατό να εκληφθεί ως μέσο αντισύλληψης, ήταν η πλήρης αποχή από τις συζυγικές σχέσεις και μόνο στην περίπτωση που δύο νέοι, ενώ είχαν αποφασίσει να αφιερωθούν στο Θεό, παρά ταύτα είχαν εξαναγκαστεί σε γάμο από τους γονείς τους. Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής, για παράδειγμα, και η σύζυγός του συμφώνησαν στη μη ολοκλήρωση του γάμου τους ώστε να μην υπάρξει πιθανότητα να γεννηθεί ένα παιδί[3].

Η πλειονότητα των βυζαντινών γυναικών σύντομα μετά το γάμο έφταναν στον τοκετό. Και τις στιγμές εκείνες κατά τις οποίες επιτελούσαν το ύψιστο καθήκον τους απέναντι στη φύση, φέρνοντας στη ζωή ένα νέο πλάσμα, διακινδύνευαν την ίδια τους την ύπαρξη. Γιατί η γέννα, αν και φαινόμενο απόλυτα φυσιολογικό, ήταν πάντα μία δοκιμασία υψηλού κινδύνου. Η δυστοκία και οι πάσης φύσεως επιπλοκές έκαναν την επίτοκη να ακροβατεί μεταξύ ζωής και θανάτου, ενώ το έμβρυο απειλούσε και απειλείτο συγχρόνως. Η εγκυμοσύνη και ο τοκετός ήταν για τις Βυζαντινές μία τραγική πραγματικότητα εξαιτίας της μεγάλης θνησιμότητας νεογνών αλλά και επίτοκων γυναικών[4]. Αυτές τις στιγμές αναζητούσαν την ανθρώπινη αλλά και την υπερφυσική αρωγή. Όσο οι κοινωνίες εξελίσσονταν και η ιατρική επιστήμη προόδευε, η υπερφυσική βοήθεια –είτε αυτή εκδηλωνόταν με τη μαγική τέχνη είτε με τη θεία παρέμβαση– περνούσε σε δεύτερη μοίρα χωρίς όμως ποτέ να εγκαταλείπεται.

Τα μαιευτήρια –όχι όμως με την έννοια που αυτά έχουν σήμερα, καθώς από το κείμενο του Βίου του Ιωάννη του Ελεήμονα δεν είναι δυνατό να διευκρινιστεί αν προορίζονταν για γυναίκες επίτοκες ή λεχώνες– δεν ήταν άγνωστα στον κόσμο των Βυζαντινών, σπάνιζαν όμως και υπήρχαν μόνο στα μεγάλα αστικά κέντρα. Στην Αλεξάνδρεια ο Ιωάννης Ελεήμων ίδρυσε τον 7ο αιώνα, ανάμεσα σε άλλα ευαγή ιδρύματα, επτά λοχοκομεία σε διάφορα σημεία της πόλης για τις άπορες γυναίκες. Σε κάθε ένα από αυτά μπορούσαν να νοσηλευτούν σαράντα γυναίκες, για διάστημα επτά ημερών μετά τον τοκετό, και ύστερα να φύγουν παίρνοντας ένα τρίτο νομίσματος ως χρηματικό βοήθημα[5].

2. Για τις γνωστές μεθόδους αντισύλληψης στο Βυζάντιο, βλ. ΕΥΤΥΧΙΑΔΗΣ, *Βυζαντινή Θεραπευτική*, 71-72.

3. *Βίος Θεοφάνους* (DE BOOR A), 6· βλ. και κεφ. «Η γέννηση κόρης στους Βυζαντινούς».

4. CONGOURDEAU, «L'enfant nouveau-né», 11.

5. *Βίος Ιωάννη του Ελεήμονος*, 22, κεφ. 7. Βλ. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα», 294-295· KISLINGER, «Η γυναικολογία», 139-140.

Διαπιστώνεται ότι άλλο μαιευτήριο ή λοχοκομείο, ανάμεσα στα επαρχιακά ευαγή ιδρύματα της πρώιμης περιόδου μέχρι την εικονομαχία[6], δεν μαρτυρείται. Όσα ίδρυσε ο Ιωάννης απευθύνονταν αποκλειστικά σε γυναίκες χαμηλής οικονομικής τάξης και σε μία εποχή κατά την οποία τραυματίες, ασθενείς και πρόσφυγες κατέφευγαν από τη Συρία στην Αλεξάνδρεια μετά την επιδρομή των Περσών το 613. Στα νοσοκομεία που ιδρύθηκαν μετά τον 7ο αιώνα, κυρίως στην Κωνσταντινούπολη και λιγότερο στην επαρχία, δεν αναφέρεται κανένα γυναικείο τμήμα ή ευαγές ίδρυμα ειδικό για γυναίκες[7]. Προκαλεί, μάλιστα, εντύπωση το γεγονός ότι η Ειρήνη Αθηναία δεν μερίμνησε ιδιαίτερα για τις γυναίκες στο φιλανθρωπικό έργο της[8].

Στην Κωνσταντινούπολη του 12ου αιώνα ωστόσο στον ξενώνα του Παντοκράτορα, υπήρχε ξεχωριστός *ὄρδινος* για τις γυναίκες, ο τρίτος, με δώδεκα κρεβάτια (*τὸ γυναικεῖον*)[9]. Από το Τυπικό της μονής δεν προκύπτει σαφώς αν στην πτέρυγα εκείνη νοσηλεύονταν επίτοκες γυναίκες ή γυναίκες που έπασχαν από οποιαδήποτε αρρώστια. Είναι γνωστό όμως ότι εκεί απασχολούνταν δύο γιατροί και μία μόνο γιατρός. Αν συνυπολογίσουμε ότι ήταν νομικά σχεδόν επιβεβλημένο μόνο γυναίκες να αντικρίζουν ό,τι δεν έπρεπε να δει αντρικό μάτι[10], καθώς και ότι οι δύο χειρουργοί του νοσοκομείου που εξυπηρετούσαν *τοὺς ἔξωθεν ἐρχομένους ἀρρώστους* είχαν την υποχρέωση να συντρέξουν και στο γυναικείο τμήμα, *ὁπηνίκα τύχῃ τινὰ τῶν γυναικῶν τραυματικὸν ἔχειν νόσημα*[11], οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι η γυναικεία πτέρυγα δεν ήταν αποκλειστικά μαιευτική ή γυναικολογική αλλά γενικής παθολογίας[12]. Το 13ο αιώνα η χήρα του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου, Θεοδώρα, όταν ανακαίνισε το παλαιό μοναστήρι του Λιβός, στο Τυπικό της μονής ζητούσε να συντηρούν ξενώνα για τις πάσχουσες γυναίκες[13]. Αυτές είναι και οι μόνες μνείες ιδρυμάτων που προορίζονταν

---

6. Βλ. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα».

7. Για τα νοσοκομεία που ιδρύθηκαν μετά το 610 μέχρι το 12ο αιώνα, βλ. MILLER, *Η Γέννησις του Νοσοκομείου*, 125-126. Στα ιδρύματα, όπως νοούνται εδώ, δεν περιλαμβάνεται το ίδρυμα για πόρνες που συνέστησε ο Θεόφιλος στην Κωνσταντινούπολη (ΣΥΝ. ΘΕΟΦ. 95).

8. Μεταξύ των φιλανθρωπικών ιδρυμάτων της Ειρήνης που αναφέρονται στα *Πάτρια*, 246, δεν αναγράφεται ειδικό ίδρυμα για γυναίκες.

9. *Τυπικό Παντοκράτορα*, 83.

10. Η Νεαρά 48 του Λέοντος Ϛ΄ επιτρέπει στις γυναίκες να είναι μάρτυρες στα δικαστήρια σε υποθέσεις αποκλειστικά γυναικείες: *'Εν πράγμασι δὲ γυναιξὶν ἰδιάζουσιν, οὗ μὴ θεμιτὸν ἐντυγχάνειν ἀνδράσιν –φημὶ δὴ ἐπὶ τε ὠδίνων καὶ εἴ τι ἕτερον ὃ μόνη θῆλυς ὄψις ὁρᾷ– τὰ οἰκεῖα καὶ ἀρρένων ὀφθαλμοῖς ἀθέατα μαρτυρείτωσαν* (NOAILLES - DAIN, 191).

11. *Τυπικό Παντοκράτορα*, 87.

12. ΜΠΟΥΡΔΑΡΑ, «Η άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος», 125.

13. DELEHAYE, *Deux typica byzantins*, 134, αρ. 50-51. βλ. και MILLER, *Η Γέννησις του Νοσοκομείου*, 253.

για γυναίκες και αυτές μεταγενέστερες της περιόδου που εξετάζεται. Συνάγεται, λοιπόν, ότι η συνήθης πρακτική ήταν οι Βυζαντινές να γεννούν στο σπίτι τους, όπου συνήθως παρευρίσκονταν γυναίκες συγγενείς της επιτόκου ή γειτόνισσες και, όταν η οικονομική και κοινωνική θέση τους το επέτρεπε, να επικουρούνται κατά τον τοκετό από γιατρό ή συνηθέστερα μαία[14].

Οι γιατροί της μεσοβυζαντινής περιόδου ελάχιστα είχαν να προσφέρουν στους δύσκολους τοκετούς σε μητέρα και έμβρυο συγχρόνως, δεδομένου ότι η λύση της καισαρικής τομής, αν και γνωστή, δεν επιλεγόταν. Και τούτο όχι γιατί η άσκηση της χειρουργικής κατά τη συγκεκριμένη περίοδο βρισκόταν σε φάση παρακμής μετά την ακμή της κατά τον 7ο αι.[15], αλλά γιατί ανέκαθεν η καισαρική τομή χωρίς αντισηψία επέφερε σε πολύ μεγάλο ποσοστό το θάνατο της μητέρας από μόλυνση. Ήταν μία επικίνδυνη επέμβαση για τη ζωή της γυναίκας που ήταν πάντα, εκτός από σπάνιες περιπτώσεις, πολυτιμότερη από του εμβρύου. Η λύση που επιλεγόταν στις περιπτώσεις δύσκολου τοκετού ήταν συνήθως η εμβρυοτομία[16]. Οι γιατροί, εφοδιασμένοι με τα κατάλληλα εργαλεία (διαστολέα του μητρικού στομίου, ειδικές λαβίδες και κρανιοθραύστη)[17], μπορούσαν να προχωρήσουν σε αυτή την ιατρική πράξη θυσιάζοντας το έμβρυο προκειμένου να σώσουν τη μητέρα, που έτσι θα είχε τη δυνατότητα να φέρει στον κόσμο άλλα παιδιά.

---

14. Για τις μαίες και τις γυναίκες γιατρούς, βλ. κεφ. «Γυναικεία επαγγελματική δραστηριότητα», 287-291.

15. Βλ. σχετικά BLIQUEZ, «Surgical Instruments», 189-191.

16. Ο ΘΕΟΦΑΝΗΣ (390-391) και ο πατριάρχης ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ (120-122, κεφ. 53) παραδίδουν στα κείμενά τους ένα περιστατικό που χρήζει σχολιασμού. Κατά τη διάρκεια της πολιορκίας της Περγάμου από τους Άραβες (717) οι υπερασπιστές της πόλης προέβησαν σε μία πράξη, ύστερα από τη συμβουλή μάγου, για να αποτρέψουν την άλωση της πόλης τους. Πήραν μία ετοιμόγεννη γυναίκα (πρωτότοκη κατά το ΝΙΚΗΦΟΡΟ, 120), *καὶ ταύτην τε ἀνέτεμον καὶ τὸ ἐν αὐτῇ βρέφος ἄραντες*, το έριξαν να βράσει σε καυτό νερό. Στο λέβητα μέσα *κατεβάπτισαν* το δεξί τους μανίκι όσοι ήταν έτοιμοι να πολεμήσουν. Για την πράξη αυτή, σύμφωνα με τους συγγραφείς, τιμωρήθηκαν με την ήττα τους από τους Άραβες. Ο ΤΡΩΙΑΝΟΣ («Μαγεία και Ιατρική», 317), σχολιάζοντας το γεγονός, θεωρεί πως στη γυναίκα έγινε καισαρική τομή. Είναι μάλλον απίθανο σε στιγμές πολεμικού πυρετού, άνδρες που δεν είχαν ιατρικές γνώσεις [την επέμβαση έκαναν *οἱ τῆς πόλεως ἔνδον* (ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, 120· πρβλ. *οἱ τῆς πόλεως* (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 390)] να προβούν σε μία τόσο ευαίσθητη χειρουργική πράξη, αφού μάλιστα δεν τους ενδιέφερε η ζωή ούτε της μητέρας ούτε του εμβρύου. Καθώς δεν αναφέρεται τίποτα για την τύχη της γυναίκας, είναι προφανές ότι και η ίδια, όπως και το μωρό της, πέθανε. Το ρήμα *ἀνέτεμον* άλλωστε δεν αφήνει πολλά περιθώρια για να σκεφτούμε πως είχε καλύτερη τύχη. Πιθανότατα οι Θεοφάνης και Νικηφόρος περιγράφουν μία βάρβαρη σκηνή βίαιης θανάτωσης της γυναίκας και όχι μία χειρουργική επέμβαση με καισαρική τομή.

17. BLIQUEZ, «Surgical Instruments», 192.

Ο Βίος του Πορφυρίου Γάζης, αν και γράφτηκε τον 5ο αιώνα, μας δίνει τη δυνατότητα να παρακολουθήσουμε τη διαδοχική επέμβαση όσων ήταν σε θέση να βοηθήσουν κατά τον τοκετό. Περιγράφεται ο δύσκολος τοκετός της ειδωλολάτρισσας Αιλιάδας, συζύγου ενός *τῶν ἐμφανῶν τῆς πόλεως*. Η στάση του παιδιού στη μήτρα ήταν κακή και, παρά την προσπάθεια των μαιών, δεν ερχόταν σε φυσιολογική θέση, με αποτέλεσμα η ζωή της γυναίκας να διατρέχει άμεσο κίνδυνο. Μετά την πάροδο επτά ημερών οι γιατροί απέκλεισαν τη χειρουργική επέμβαση εξαιτίας της αδυναμίας της γυναίκας. Οι γονείς και ο άντρας της, *ὡς ὄντες δεισιδαίμονες*, τελούσαν καθημερινά θυσίες *ὑπὲρ αὐτῆς* και στο τέλος κάλεσαν μάγους και μάντεις νομίζοντας *αὐτὴν ὠφελῆσαι*. Στην πραγματικότητα όμως δεν έφεραν κανένα αποτέλεσμα (*καὶ οὐδὲν ἤνυον*). Η αποτυχία της μαντικής παρέμβασης είναι αναμενόμενη σε ένα αγιολογικό κείμενο, που θέλει να αποδείξει το αναποτελεσματικόν αυτών των ενεργειών και να εξάρει τη θεία συμβολή σε παρόμοιες περιπτώσεις. Τη λύση έδωσε τελικά ο Πορφύριος, ο οποίος, εκτός από την ομαλή εξέλιξη του τοκετού, πέτυχε και τη μεταστροφή της Αιλιάδας και όλης της οικογένειάς της στο χριστιανισμό[18].

Τη δύσκολη ή μη πραγματικότητα σχετικά με τη θνησιμότητα επιτόκων και νεογνών μαρτυρούν περιορισμένα τα αγιολογικά κείμενα. Οι περιπτώσεις αγίων που έχασαν τη μητέρα τους κατά τον τοκετό ή λίγο μετά —όπως της Θεοδώρας Θεσσαλονίκης, η μητέρα της οποίας πέθανε προφανώς κατά τη διάρκεια της λοχείας[19]— είναι λιγότερες από ό,τι κανείς στατιστικά θα ανέμενε. Και τούτο γιατί, σύμφωνα με το πρότυπο που ακολουθείται στους Βίους των αγίων, οι μητέρες θήλαζαν και στη συνέχεια ανέτρεφαν τον άγιο. Ανάλογη είναι η πραγματικότητα στις βασιλικές οικογένειες, όπου το ποσοστό θανάτου της μητέρας κατά τη γέννα είναι ελάχιστο[20]. Και στα δύο αυτά σύνολα η εικόνα είναι μάλλον πλασματική. Στα αγιολογικά κείμενα για το λόγο που ήδη αναφέρθηκε και στις βασιλικές οικογένειες γιατί η ιατρική φροντίδα και οι

18. *Βίος Πορφυρίου*, 24-27, κεφ. 28-31· βλ. Τρωιανος, «Μαγεία και Ιατρική», 315.

19. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 72, κεφ 4: *οὐ πολὺν δὲ χρόνον ἡ ὁσία μετὰ τὸ παρελθεῖν διὰ τῶν ὠδίνων εἰς φῶς τῷ τῆς κατὰ σάρκα μητρὸς ἐγαλουχήθη μασθῷ· ἀλλὰ σχεδὸν θυγάτηρ τε ὁμοῦ καὶ ὀρφανὴ ὠνομάσθη.*

20. Από τον 4ο ως και το τέλος του 10ου αιώνα τρεις μόνο περιπτώσεις θανάτου επιτόκων μαρτυρούνται στην αυτοκρατορική οικογένεια. Τον 4ο αιώνα η δεύτερη σύζυγος του Θεοδοσίου Α΄, Γάλλα, πέθανε κατά τη διάρκεια του δεύτερου τοκετού μαζί με το νεογνό και η Ευδοξία, σύζυγος του Αρκαδίου, έχασε τη ζωή της μετά το θάνατο του εμβρύου μέσα στη μήτρα της. Η τρίτη περίπτωση είναι αυτή της Ευδοκίας, τρίτης συζύγου του Λέοντος Ϛ΄, η οποία έχασε κατά τον τοκετό τον πολυπόθητο διάδοχο του αυτοκράτορα αλλά και τη ζωή της. Βλ. Παπαδημητριου, *Νοσήματα και ατυχήματα*, 220-225.

καλύτερες συνθήκες υγιεινής σε σχέση με το γενικό πληθυσμό ήταν εξασφαλισμένες. Είναι λογικό επομένως να συμπεράνουμε, ότι το ποσοστό θανάτων κατά τον τοκετό τόσο των μητέρων όσο και των νεογνών ήταν μεν μικρότερο από το ποσοστό της παιδικής θνησιμότητας, στο σύνολο όμως του βυζαντινού πληθυσμού δεν ήταν αμελητέο.

Εκείνο, που μας καθιστά επιφυλακτικούς απέναντι στην εικόνα που διαμορφώνουν τα αγιολογικά κείμενα, είναι ο σχετικά μειωμένος αριθμός επεμβάσεων των αγίων προκειμένου να διευκολύνουν έναν τοκετό ή να σώσουν τη ζωή της επιτόκου ή του νεογνού, συγκρινόμενος με τις περιπτώσεις επεμβάσεων των αγίων σε γυναικείες ασθένειες (αιμορραγίες, καρκίνος μαστού). Για να γίνει αυτό κατανοητό πρέπει να συνυπολογιστεί το γεγονός, ότι στη συγκεκριμένη δυσκολία των γυναικών δεν ήταν σπάνια η καταφυγή σε μάντεις και μάγους μετά την ανεπιτυχή προσπάθεια μαιών και γιατρών. Αν και θεωρητικά ήταν πολύ ξεκάθαρη η αντιμετώπιση της δήθεν «συναρμοδιότητας» γιατρών και μάγων για την ίαση ασθενειών, φαίνεται πως ουσιαστικά ποτέ δεν σταμάτησε[21].

Οι Βυζαντινοί, παρά την αντίδραση της Εκκλησίας, η οποία προσπαθούσε να πείσει τους πιστούς να καταφεύγουν σε αυτήν όχι μόνο για την ίαση ψυχικών ασθενειών (δαιμονισμένοι) αλλά και σωματικών, συνέχιζαν να προστρέχουν σε μάντεις και μαγικά. Ήδη από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες έγινε προσπάθεια να αντικατασταθούν οι παλιές μαγικές τέχνες με χριστιανικές μεθόδους, και συνεχίστηκαν και μετά την αποκρυστάλλωση της δογματικής διδασκαλίας και τη σταθεροποίηση του χριστιανισμού. Δεν έφεραν όμως αποτέλεσμα και στην πράξη η προσφυγή στη μαγεία συνεχίστηκε απρόσκοπτα[22].

Στην πορεία του χρόνου αναμείχτηκαν παγανιστικά και μαγικά στοιχεία με χριστιανικά, σε σημείο μάλιστα να κάνουν την εμφάνισή τους προσευχές για την αποτροπή κινδύνων και για την ίαση ασθενειών με περιεχόμενο που δεν διέφερε πολύ από τις παλιές μαγικές επωδές. Μεταξύ των άλλων υπήρχαν και οι σχετικές με τον τοκετό: *Πρὸς τὸ γεννῆσαι γυνή. Γράφε εἰς ὄστρακον παλαιόν· μνήσθητι, Κύριε, τῶν υἱῶν Ἐδὼμ τῶν λεγόντων· ἐκκενοῦτε, ἐκκενοῦτε*, καθώς και *Γράφε εἰς χάρτην βέβρανον καὶ βάλε το εἰς τὸν κόλπον τῆς γυναικός· ἀλβανά, λαβανά, γυνὴ γεννᾷ*[23].

Οι παρεμβάσεις των αγίων σε περιπτώσεις δύσκολων τοκετών, αν και ίσως αποτελούν κοινό τόπο στα αγιολογικά κείμενα, αποδεικνύουν ωστόσο τη φροντίδα

21. Βλ. σχετικά ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Μαγεία και Ιατρική», 309-327.

22. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Η μαγεία», 559-562.

23. VASILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*, 339-340. Οι προσευχές αυτές περιλαμβάνονται σε κώδικα του 16ου αιώνα η χρονολογία γένεσής τους όμως δεν είναι δυνατό να προσδιοριστεί.

των Βυζαντινών για το θέμα και τη συνείδηση του κινδύνου που διέτρεχαν οι γυναίκες.

Είναι γνωστό ότι ένας από τους τοκετούς της αυγούστας Ευδοκίας, τρίτης συζύγου του Κωνσταντίνου Ε΄, από την οποία ο αυτοκράτορας απέκτησε πέντε γιους και τουλάχιστον μία κόρη, ήταν δύσκολος. Στο Βίο της αγίας Ανθούσας, από όπου αντλείται η πληροφορία, γίνεται αναφορά στη γέννα δίδυμων παιδιών, της Ανθούσας, που πήρε το όνομά της από την αγία, και του Χριστοφόρου ή του Νικηφόρου, ενός από τους δύο πρώτους γιους του Κωνσταντίνου. Ήταν η πρώτη γέννα της Ευδοκίας[24], τα παιδιά ήταν δίδυμα και είναι λογικό ο τοκετός να παρουσίαζε μεγάλη δυσκολία. Ο αυτοκράτορας, όταν είδε ότι η αυγούστα κινδύνευε να πεθάνει, απευθύνθηκε στην Ανθούσα η οποία προανήγγειλε την αίσια έκβαση του τοκετού, προείπε μάλιστα και *ἑκάστου* (των παιδιών) *τὴν βιοτὴν καὶ τὴν διαγωγήν*[25].

Στα θαύματα του Γρηγορίου Δεκαπολίτη († 842) αναφέρεται η περίπτωση γυναίκας η οποία είχε ωδίνες επί τρεις ημέρες[26]. Δεν μαρτυρείται η παρουσία μαίας ή γιατρού ή άλλων γυναικών και η ενέργεια της επιτόκου, να πάρει μόνη της λάδι από το καντήλι που έκαιγε στη σορό του αγίου, αφήνει να εννοηθεί ότι γεννούσε αβοήθητη.

Στα θαύματα του αγίου Ιγνατίου († 877) σώζεται η περιγραφή ενός ακόμη δύσκολου τοκετού[27]. Πρόκειται για τη γέννηση ενός αγοριού το οποίο «ερχόταν» ανάποδα, με αποτέλεσμα ούτε το ίδιο να μπορεί να γεννηθεί ούτε η μητέρα να απαλλαγεί από τους αφόρητους πόνους που της προκαλούσε. Στη γέννα παρίσταντο γιατροί, οι οποίοι είχαν αποφασίσει να προβούν σε εμβρυοτομία. Σκοπός τους ήταν να σωθεί η μητέρα[28] και ήταν έτοιμοι να θυσιάσουν τη νέα ζωή. Εδώ είναι σαφής η αποφυγή της καισαρικής τομής και η προτίμηση των γιατρών στη μέθοδο που θα εξα-

---

24. Η αυγούστα Ευδοκία, παρά την εικονοκλαστική πολιτική του συζύγου της, υπήρξε δωρήτρια των μονών της αγίας Ανθούσας (*Βίος Ανθούσας Μαντινείου*, στ. 851) προφανώς με τη συγκατάθεση του Κωνσταντίνου. Όπως και ο Λέων Δ΄, μερικά χρόνια αργότερα, και ο Θεόφιλος (βλ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Οι γυναίκες», 141-142), παρά τα έντονα αντιμοναστικά του αισθήματα, φάνηκε ανεκτικός στα μάλλον εικονόφιλα αισθήματα της συζύγου του.

25. *Βίος Ανθούσας Μαντινείου*, στ. 851. Για τη σχέση της Ανθούσας με την οικογένεια του Κωνσταντίνου Ε΄ και τη συμβολή του Βίου της στη χρονολόγηση της γέννησης της κόρης του αυτοκράτορα, βλ. MANGO, «St. Anthusa of Mantineon».

26. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 161, κεφ. 30.

27. *Βίος Ιγνατίου πατριάχη*, στ. 564.

28. *Βίος Ιγνατίου πατριάχη*, στ. 564: *ἵνα μὴ καὶ ἡ γυνὴ συναπόληται*. Σημειώνεται ότι η θανάτωση του εμβρύου, όταν η ζωή της μητέρας κινδύνευε, ήταν η μόνη επιτρεπτή περίπτωση θανάτωσης εμβρύου· βλ. σχετικά ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, «Η γυναικεία εγκληματικότητα», 208.

σφάλιζε την επιβίωση της μητέρας. Αρωγός της γυναίκας αλλά και του εμβρύου ήρθε ο άγιος Ιγνάτιος. Ένας από τους παρισταμένους είχε μαζί του ένα μικρό κομμάτι από το «πέπλο» του αγίου, το οποίο ακούμπησε στη μέση της γυναίκας. Αμέσως το παιδί γύρισε και γεννήθηκε κανονικά.

Μεγάλη δυσκολία μαρτυρείται και κατά τη γέννηση της αγίας Θεοφανούς[29]. Η μητέρα της υπέφερε και απειλείτο η ζωή της. Οι παρευρισκόμενοι δεν ήταν σε θέση να προσφέρουν βοήθεια και οι πόνοι και η σκοτοδίνη της γυναίκας ανάγκασαν τον άνδρα της να καταφύγει στη βοήθεια της Παναγίας, στο ναό τον εν τοις Βάσσου. Πήρε από εκεί μία ζώνη και διέταξε να τη ζώσουν στη μέση της γυναίκας του. Αμέσως *ἡ δυστοκοῦσα καὶ θανεῖν προσδοκωμένη* απαλλάχτηκε από τους πόνους και έφερε στο φως την αγία. Αξιοσημείωτος είναι ο οιωνός ακόμη πριν το βρέφος βγάλει την πρώτη του κραυγή: ένας αετός φάνηκε και προσπάθησε να εισέλθει στο σπίτι. *Οὗ δὴ θαύματος γενομένου, οἱ παρεστῶτες πάντες ἐξηπόρουν τὸ θαῦμα*[30].

Στα θαύματα του Λουκά Στυλίτη († 979) περιλαμβάνεται η περίπτωση της συζύγου του ιλλουστρίου Ιωάννη, που ήταν επί είκοσι δύο μέρες *ὠδῖσι δειναῖς ἐν καιρῷ τοῦ τοκετοῦ χαλεπῶς σπαραττομένη*. Παρόλο που δεν κατοικούσαν σε απομακρυσμένη αγροικία αλλά στην Κωνσταντινούπολη, ο Ιωάννης φαίνεται ότι δεν κάλεσε γιατρό ή μαία σε βοήθεια της γυναίκας του, καθώς δεν αναφέρεται τίποτα σχετικό πριν την επέμβαση του αγίου, προς τον οποίο έστειλε η ίδια η γυναίκα κάποιον, ζητώντας βοήθεια. Ο άγιος φρόντισε να φτάσει σε εκείνη *τοῦ συνήθους ἄρτου καὶ ὕδατος εὐλογίαν ἁγιάσας*. Η γυναίκα μετάλαβε και *παρευθὺ τῶν θανατηφόρων ὠδίνων ἐπαύσατο, τοῦ βρέφους εὐχερῶς καὶ ἀνωδύνως ἀποτεχθέντος*[31]. Αβοήθητη, χωρίς την παρουσία μαίας ή γιατρού γέννησε και μία συγγενής του Ευθυμίου Μαδύτου († περ. 989-996). Η έλλειψη βοήθειας κατά τον τοκετό φαίνεται από το γεγονός που ακολούθησε. Αμέσως μετά τη γέννα η γυναίκα αρρώστησε από *φρενίτιδα*[32], η οποία λίγο έλειψε να επιφέρει το θάνατό της. Οι παριστάμενοι παρέμεναν άπραγοι ενώ ο Ευθύμιος προσευχόταν στο Θεό. Την τρίτη μέρα της ασθένειας οι δεήσεις και οι δοξολογίες του αγίου απάλλαξαν τη γυναίκα από το *πάθος*[33]. Αντίθετα, η μητέρα του Λάζαρου Γαλησιώτη († 1054), Ειρήνη, γέννησε με τη βοήθεια μαίας[34].

---

29. *Βίος Θεοφανούς*, 2-3, κεφ. 3.
30. *Βίος Θεοφανούς*, 2-3, κεφ. 3.
31. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 229, κεφ. 34.
32. Πρόκειται προφανώς για υστερία.
33. *Εγκώμιο Ευθυμίου Μαδύτου*, 404, κεφ. 10.
34. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 509.

Ο τοκετός της Βυζαντινής απασχολούσε τους συγχρόνους της, γιατί γνώριζαν τους κινδύνους που εγκυμονούσε. Οι γυναίκες γεννούσαν συνήθως μόνες, τόσο στις πόλεις όσο και στην επαρχία, και η παρουσία μαιών και γιατρών μαρτυρείται μόνο σε δύσκολες περιπτώσεις. Οι επιπλοκές ήταν μεν συχνές αλλά δεν ήταν θανατηφόρες, τουλάχιστον σε μεγάλο ποσοστό, καθώς ελάχιστοι άγιοι ή άλλα πρόσωπα των Βίων έχασαν τη μητέρα τους κατά τη γέννησή τους. Οι γνώσεις των παρισταμένων, πρακτικές ή επιστημονικές, ήταν ικανές να προστατεύσουν τη ζωή της γυναίκας, έστω και αν ήταν ανάγκη να θυσιαστεί το κυοφορούμενο έμβρυο.

Η περίοδος της λοχείας θεωρείτο από την Εκκλησία και από τον πολιτειακό νομοθέτη περίοδος «ακάθαρτη» για τη γυναίκα[35]. Στα αγιολογικά κείμενα αποφεύγεται η αναφορά της συγκεκριμένης φάσης της γυναικείας ζωής[36]. Εφόσον κατά τη διάρκεια της λοχείας δεν επιτρεπόταν στις γυναίκες να πάνε στην εκκλησία, να μεταλάβουν των αχράντων μυστηρίων ή να βγουν από το σπίτι, στο ίδιο διάστημα —και πρακτικά ακόμη— δεν συμμετείχαν στα γεγονότα.

2. Θηλασμός

Έχει υποστηριχτεί[37] ότι κατά την ύστερη αρχαιότητα ο θηλασμός των παιδιών από τη μητέρα ήταν άπρεπος και κοινωνικά ανάρμοστος για τις εύπορες και αριστοκρατικές οικογένειες. Το παπυρολογικό υλικό παρουσιάζει μία ανάλογη εικόνα για την κοινωνία της Αιγύπτου των πρώτων βυζαντινών χρόνων (από τον 4ο ως τον 7ο αιώνα), κατά την οποία οι εύπορες οικογένειες ανέθεταν το θηλασμό των νέων βλαστών τους σε τροφούς, ενώ για τις φτωχές οικογένειες ή τους χωρικούς η προσφυγή σε τροφό αποτελούσε αναγκαστική ενέργεια, όταν η μητέρα του βρέφους δεν βρισκόταν στη ζωή. Από το ίδιο πηγαίο υλικό συνάγεται ότι στις εύπορες οικογένειες η τροφός ήταν οικόσιτος, ενώ οι φτωχοί ανέθεταν το παιδί τους σε τροφό έξω από το σπίτι τους. Στο ίδιο

35. Βλ. σχετικά Παπαγιαννη - Τρωιανος, «Γυναικεία πάθη».

36. Από τις σπάνιες αναφορές σε περίοδο γυναικείας λοχείας είναι αυτή στη Ζωή Καρβονοψίνα μετά τη γέννηση του Κωνσταντίνου Ζ΄, την οποία είχε προβλέψει η Ευφροσύνη η Νέα. Η Ζωή, μετά το πέρας της λοχείας, αισθάνθηκε την ανάγκη να πάει στο υπόγειο σπήλαιο της Ζωοδόχου Πηγής, όπου κατοικούσε η αγία, και να την ευχαριστήσει· *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 870 κεφ. 26: *Ἡ δέ γε Αὐγοῦστα Ζωή, ἡμερῶν διαγενομένων ὀλίγων, ἐπεὶ τῶν ἐκ τῆς λοχείας ἀπελύετο δυσχερῶν, τὸν παῖδα ἔτι νήπιον ὄντα καὶ σπαργάνοις ὡς εἰκὸς περιειλημμένον λαβοῦσα παρὰ τὴν ὁσίαν γίνεται Εὐφροσύνην.*

37. Beaucamp, «Allaitement», 549-550.

συμπέρασμα οδηγούν οι πληροφορίες και των άλλων πηγών της εποχής, φιλολογικές, Βίοι αγίων και ιατρικά συγγράμματα, χωρίς όμως να επιβεβαιώνουν τον κανόνα ότι οι πλούσιοι χρησιμοποιούσαν εσωτερικές τροφούς ενώ οι φτωχοί εξωτερικές.

Η Joëlle Beaucamp έχει υποστηρίξει ότι από τον 4ο ως το 15ο αιώνα δεν υπήρξε μεγάλη διαφοροποίηση των απόψεων σχετικά με τον αν ένα νεογέννητο έπρεπε να θηλάσει από τη μητέρα του ή να δοθεί σε τροφό. Υπήρξε βέβαια ένα ρεύμα ευνοϊκό υπέρ του θηλασμού από τη μητέρα, το οποίο όμως, κατά την άποψή της, δεν μπόρεσε να διεισδύσει στις ανώτερες τάξεις, εκεί δηλαδή που θα μπορούσε να είχε προκαλέσει αλλαγές. Οι δύο διαφορετικές οπτικές γωνίες που εμφανίζονται στις δύο κατηγορίες κειμένων (αγιολογικά κείμενα, τα οποία αρνούνται την τροφό - κοσμικά κείμενα, όπου η παρουσία της είναι πολύ κοινή) μαρτυρούν, κατά την Beaucamp, μία κοινωνική αντίθεση.

Πρέπει εδώ να επισημανθεί μία ακόμη διάσταση του μητρικού θηλασμού. Είναι γνωστό ότι ο θηλασμός λειτουργεί και ως μέσον αντισύλληψης, όχι ωστόσο πάντα αξιόπιστο και αποτελεσματικό. Κατά τη διάρκειά του εμποδίζεται η σύλληψη άλλου παιδιού, γεγονός που μάλλον δεν εξυπηρετούσε τις εύπορες οικογένειες, οι οποίες χωρίς πρόβλημα είχαν τη δυνατότητα να ανατρέφουν περισσότερα παιδιά. Η ανάθεση επομένως σε τροφό εξασφάλιζε με μεγαλύτερη βεβαιότητα τη δημιουργία πολυμελών οικογενειών, σε αντίθεση με τις λιγότερο εύρωστες οικονομικά οικογένειες. Εφόσον η αντισύλληψη και οι αμβλώσεις ήταν γενικά απαγορευμένες[38], ο θηλασμός συνέβαλλε σε έναν ορθολογικότερο οικογενειακό προγραμματισμό.

Η Beaucamp δέχεται ότι στους Βίους των αγίων εμφανίζονται δύο *τόποι*: ο θηλασμός των ίδιων των αγίων από τη μητέρα τους και η με θαυματουργό τρόπο θεραπεία γυναικών που δεν μπορούσαν να θηλάσουν, και θεωρεί ότι και οι δύο προσιδιάζουν στη γυναικεία ψυχολογία. Γιατί όμως να μη δεχτούμε ότι αυτή η γυναικεία ψυχολογία αλλά και η βιολογική ανάγκη των γυναικών οδήγησαν, με το πέρασμα των χρόνων, σε μια ουσιαστική διαφοροποίηση των αντιλήψεων, και η εικόνα που παρουσιάζεται στους Βίους αποτελεί και την πραγματικότητα σχετικά με το θηλασμό από τη μητέρα; Άλλωστε και η ίδια η Beaucamp υποστηρίζει, ότι για την αριστοκρατική τουλάχιστον τάξη του Βυζαντίου της μέσης περιόδου οι αναφορές σε τροφούς είναι ελάχιστες, ακόμη και στην ίδια την αυτοκρατορική οικογένεια[39].

Οι επαναλαμβανόμενες αναφορές στο μητρικό θηλασμό των αγίων πέρα από το να αποτελούν έναν *τόπο* αποτυπώνουν την ισχύουσα συνήθεια και νοοτροπία και

38. Για την απαγόρευση των αμβλώσεων στο κανονικό και πολιτειακό δίκαιο, βλ. κεφ. «Γυναικεία επαγγελματική δραστηριότητα», 289-290 και σημ. 33-34.

39. Beaucamp, «Allaitement», 554.

επιβεβαιώνουν μία πραγματικότητα[40]. Η διαφορά από την πρώιμη περίοδο είναι υπαρκτή, γιατί επιπλέον στους Βίους της μέσης περιόδου δεν παρατηρείται καν η διαφορά μεταξύ πλουσίων και φτωχών που είχε επισημάνει η Beaucamp στους παπύρους και στα αγιολογικά κείμενα της πρώιμης περιόδου.

Η Θεοσεβώ, σύζυγος του οσίου Φιλαρέτου, από πλούσια οικογένεια της Παφλαγονίας, είχε θηλάσει τα τρία παιδιά της, Ιωάννη, Υπατία και Ευανθία[41]. Ο βιογράφος του Νικηφόρου του Μηδικίου, θέλοντας να τονίσει το θεάρεστο και συνετό τρόπο με τον οποίο η μητέρα του ανέθρεψε τους αδελφούς του και τον ίδιο, παραβάλλει την ηθική προσφορά της με την άλλη ουσιώδη, αυτή της γαλακτοτροφίας[42]. Η οσία Ευφροσύνη η Νέα, κόρη πλούσιων και ευγενών γονέων (λέγεται ότι ο πατέρας της έγινε επτά φορές στρατηγός Πελοποννήσου[43]) σημειώνεται ότι θήλασε μητρικό γάλα ως την ηλικία των τριών χρόνων[44]. Στο Βίο του αγίου Αθανασίου τονίζεται ιδιαίτερα το γεγονός ότι η μητέρα του είχε ολοκληρώσει το θηλασμό πριν από το θάνατό της, που προφανώς συνέβη σε νεαρά ηλικία[45]. Ο Μελέτιος ο Νέος, ο οποίος καταγόταν από καλή οικογένεια[46], θήλασε από τη μητέρα του[47], όπως και ο Ιλαρίων Δαλμάτου († 845), γόνος του Πέτρου και της Θεοδοσίας, *γνωρίμων τῷ βασιλεῖ*[48].

Το γεγονός ότι οι ίδιες οι μητέρες είχαν συνείδηση της σπουδαιότητας και της αναγκαιότητας του θηλασμού μαρτυρεί, εκτός των άλλων, και η περίπτωση της οσίας

---

40. Συχνά τα παιδιά μέχρι την ηλικία των έξι ετών αποκαλούνται στα κείμενα «υπομάζιοι παίδες». Για παράδειγμα, η Θεοδότη έφερε στο Βασίλειο το Νέο τον ασθενικό γιο της με την παράκληση να αποκαταστήσει την υγεία του, γιατί όσα παιδιά είχε γεννήσει μέχρι τότε πέθαιναν στην ηλικία των τεσσάρων ή πέντε ετών. Το παιδί αυτό παρά την ηλικία των τεσσάρων ετών χαρακτηρίζεται ως βυζανιάρικο: *παῖδα ὑπομάζιον ταῖς χερσὶ κατέχουσα, ὡς ἐτῶν τεσσάρων*: *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VIL.), 316. Για την αρκετά προχωρημένη ηλικία μέχρι την οποία θήλαζαν οι Βυζαντινοί, βλ. και παρακάτω, 125.

41. *Βίος Φιλαρέτου*, 129: *ὡς πεπειραμένη τοῦ τεκεῖν καὶ θηλάζειν.*

42. *Βίος Νικηφόρου Μηδικίου*, 406, κεφ. 14: *Ἡ δὲ φιλόπαις οὖσα, πλείω δὲ φιλόθεος, ἀνῆγεν αὐτοὺς ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ καὶ φόβῳ κυρίου, ἐκτρέφουσα χάριτι μᾶλλον αὐτοὺς ἢ γάλακτι.*

43. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 862, κεφ. 3.

44. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 862, κεφ. 4: *Ὡς δὲ τριετῆ τὴν ἡλικίαν ἤδη παραμείβουσα ἦν, εὐθὺς μὲν ἀπέσχετο γάλακτος.*

45. *Βίος Αθανασίου Αθωνίτη* Α, 5, κεφ. 5: *ἡ δὲ μήτηρ οὐ πολὺν ἐπιβιώσασα χρόνον μετὰ τὸ τεκεῖν καὶ γαλακτοτροφῆσαι*· *Βίος Αθανασίου Αθωνίτη* Β, 128, κεφ. 2: *ἡ δὲ μήτηρ τέξασα καὶ γαλακτοτροφήσασα... εἶτα χρόνον ὀλίγον ἐπιβιώσασα.*

46. *Βίος Μελετίου του Νέου* Α, 34, κεφ. 2.

47. *Βίος Μελετίου του Νέου* Α, 35, κεφ. 3.

48. *Βίος Ιλαρίωνος Δαλμάτου*, 731.

Άννας/Ευφημιανού. Η οσία απέκτησε ένα κοιλάρφανο παιδί. Ο πατέρας είχε πεθάνει όταν το έμβρυο διένυε τον έκτο μήνα της ενδομήτριας ζωής του. Παρά τη θλίψη της Άννας για την απώλεια του συζύγου της, η οποία της προκάλεσε την επιθυμία να ακολουθήσει τον ασκητικό δρόμο, δεν εγκατέλειψε αμέσως το νεογέννητο βρέφος αλλά παρέμεινε κοντά του όσο χρόνο απαιτούσε ο θηλασμός[49]. Επίσης, όταν η μητέρα του Πέτρου της Ατρώας υπενθύμισε στους τρεις γιους της όσα εκείνη έκανε για εκείνους, δεν παρέλειψε να συμπεριλάβει στην προσφορά της το γεγονός του θηλασμού, προβάλλοντάς το ως μέγιστη προσφορά[50].

Η αδυναμία της μητέρας να θηλάσει τα νεογέννητα παιδιά της προκαλούσε σημαντικό πρόβλημα. Οι αιτίες της αδυναμίας αυτής ήταν είτε η βιολογική αδυναμία είτε ο πρόωρος θάνατός της. Και στις δύο περιπτώσεις τη λύση έδινε η τροφός, η οποία καλείτο να υποκαταστήσει τη μητέρα στο έργο της. Άλλοτε πάλι η θαυματουργός επέμβαση ενός αγίου έδινε γάλα σε μητέρες που το στερούνταν καθιστώντας τες έτσι ικανές να ολοκληρώσουν το καθήκον τους απέναντι στη νέα ζωή που είχαν φέρει στον κόσμο.

Η αγία Θεοφανώ έχασε τη μητέρα της, η οποία την έτρεφε με δικό της γάλα, λίγο μόλις χρόνο μετά τη γέννησή της και προτού ολοκληρωθεί ο θηλασμός. Η μνήμη της μητρικής θηλής δεν έσβησε από το βρέφος, το οποίο αρνιόταν να δεχτεί γάλα από οποιαδήποτε άλλη γυναίκα. Το γεγονός προκαλούσε μεγάλη θλίψη στον πατέρα της, που προσπαθούσε να βρει άλλη τροφό για να θηλάσει το παιδί. Δοκίμασε πολλές γυναίκες, ελεύθερες και δούλες, αλλά όλες απέτυχαν. Τότε η μικρή Θεοφανώ έκανε το πρώτο της θαύμα με μία θεραπαινίδα, η οποία δεν είχε δικό της παιδί και επομένως ούτε γάλα. Στην προσπάθειά της να κατασιγάσει το κλάμα του μωρού το ακούμπησε στη θηλή της, που με το άγγιγμα και μόνο της μικρής άρχισε να βγάζει γάλα. Η τροφός αυτή ανέθρεψε έκτοτε την αγία[51]. Η εμμονή της μικρής Θεοφανούς στη μητρική θηλή, γεγονός που της έδωσε την πρώτη ευκαιρία να αποκαλυφτούν οι θείες ιδιότητές της, μαρτυρεί την αναγκαιότητα και τη σπουδαιότητα του θηλασμού από τη μητέρα.

Η Μαρία η Νέα θεράπευσε δύο γυναίκες, οι οποίες μετά τον τοκετό δεν είχαν γάλα για να θηλάσουν τα βρέφη τους[52]. Δύο γυναίκες, επίσης χωρίς γάλα, θεραπεύ-

---

49. *Βίος Άννας/Ευφημιανού*, στ. 173-174.

50. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 109, κεφ. 18: *ὠδίνας μητρικάς μου προσμεμνημένοι καὶ τόκου λυπηροῦ καὶ γαλακτοτροφίας.*

51. *Βίος Θεοφανούς*, 3, κεφ. 4.

52. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 698, κεφ. 15. Η μία από αυτές μετά την αναχώρησή της από τον τάφο *τί περιχολεύσασα, ξηροὺς αὖθις τοὺς μαστοὺς εἶχεν καὶ ἀνίκμους καθώς περ καὶ πρότερον.*

τηκαν από τον άγιο Ιγνάτιο[53]. Η μία μάλιστα από αυτές, μητέρα τριών παιδιών, είχε αναγκαστεί να καταφύγει σε τροφούς, προκειμένου τα βρέφη να εξασφαλίσουν την τροφή τους[54].

Η ηλικία του απογαλακτισμού, όπως είναι φυσικό, δεν προσδιορίζεται σαφώς στα αγιολογικά κείμενα. Ο θηλασμός ήταν δυνατό να διαρκέσει για αρκετά χρόνια, σε πολλές περιπτώσεις μάλιστα το παιδί μπορούσε να φτάσει στην κατάλληλη για εκπαίδευση ηλικία, δηλαδή αυτή των έξι ή επτά ετών. Ο Δαβίδ Μυτιλήνης (8ος αι.) *απογαλλακτισθεὶς δὲ καὶ μειρακίσκος γενόμενος ἐκδίδεται ὑπὸ τῶν γεννητόρων παιδοτρίβῃ τινὶ τὰ ἱερὰ ἐκπαιδεύεσθαι γράμματα*[55]. Το θηλασμό οι γονείς του είχαν προφανώς αναθέσει σε τροφό, γιατί, όπως μας πληροφορεί ο Βίος, όταν ο άγιος, σε ηλικία δεκαέξι ετών, αποφάσισε να φύγει από το νησί του, άφησε πίσω του *θρεψαμένην δὲ καὶ τεκόντας*[56]. Ο Αδριανός και η Κωνσταντώ απέκτησαν συνολικά επτά παιδιά, είναι λοιπόν φυσικό να μη θήλασε η ίδια η μητέρα όλα τα παιδιά της γιατί, όπως ήδη ελέχθη, ο θηλασμός ήταν δυνατό να δράσει ως αντισυλληπτική μέθοδος. Ο Ιλαρίων Δαλμάτου μετά τον απογαλακτισμό του εκπαιδεύτηκε στα ιερά γράμματα[57] και ο Πέτρος Ατρώας στην ίδια ηλικία αφιερώθηκε από τη μητέρα του στον τοπικό επίσκοπο[58].

Ο θηλασμός από τη μητέρα, όπως εμφανίζεται στα αγιολογικά κείμενα της μεσοβυζαντινής περιόδου, υποδηλώνει τη φυσική και κοινωνική αναγκαιότητα και πρακτική. Η Βυζαντινή έπρεπε να θηλάσει και θήλαζε τα παιδιά της ανεξάρτητα από κοινωνική τάξη και οικονομική άνεση. Οι τροφοί, ως ένδειξη οικονομικής ευμάρειας και κοινωνικής ανωτερότητας, αποτελούσαν πλέον παρελθόν και χρησιμοποιούνταν συνήθως στην περίπτωση που βιολογικά προβλήματα απέκλειαν τη φυσιολογική εξέλιξη των πραγμάτων. Σε συμβολικό επίπεδο ο απογαλακτισμός εμφανίζεται ως η στιγμή και η πράξη που χωρίζει δύο χρονικές περιόδους στη ζωή ενός ανθρώπου[59].

53. *Βίος Ιγνατίου πατριάχη*, στ. 561.

54. *Βίος Ιγνατίου πατριάχη*, στ. 561: *ὥστε τὰ ὑπ᾽ αὐτῆς τικτόμενα βρέφη παραυτὰ ξέναις ἐκδίδοσθαι τιθηνεῖσθαι τροφοῖς.*

55. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 214, κεφ. 4.

56. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 215, κεφ. 5.

57. *Βίος Ιλαρίωνος Δαλμάτου*, 731.

58. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 71, κεφ. 2.

59. Βλ. Κιουσοπουλου, *Χρόνος και ηλικίες*, 65. Στην ενθρόνιση του πατριάρχη Γερμανού (11 Αυγούστου 715), *πάσης τῆς ὑφηλίου συνδραμούσης καὶ πάσης ἡλικίας ἀπό τε γηραιοῦ καὶ πρεσβύτου, νεανίσκου καὶ νεωτέρου, ἐφήβου τε καὶ τῶν ἔτι τῇ θηλῇ μυζόντων ἀρτιγενῶν βρεφῶν*: *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 93, κεφ. 5.

3. Ο ρόλος της μητέρας

α. Εισαγωγικά

Κατά το ρωμαϊκό δίκαιο θεμέλιο της οικογένειας αποτελούσε η *patria potestas*, δηλαδή η νομικά απεριόριστη εξουσία του πατέρα πάνω στα παιδιά του, ο οποίος είχε το δικαίωμα, μεταξύ άλλων, να τους επιβάλει κάθε είδους σωματική ποινή, ακόμη και το θάνατο, να τα διεκδικήσει αν διαφύγουν από την εξουσία του, να τα εγκαταλείψει εκθέτοντάς τα ή να τα πουλήσει ως δούλους. Στην οικογένεια αυτή τα παιδιά ήταν νομικά ξένα προς την οικογένεια της μητέρας και συνδέονταν μαζί της μόνο επειδή και η μητέρα τελούσε υπό την εξουσία (manus) του συζύγου της. Στην περίοδο της Δημοκρατίας η απόλυτη πατρική εξουσία περιοριζόταν μόνο από τις θρησκευτικές επιταγές και την κοινωνική ηθική. Στην περίοδο της Ηγεμονίας νέοι νομικοί κανόνες συνέτειναν αφενός μεν στον περιορισμό των δικαιωμάτων του πατέρα πάνω στο παιδί και αφετέρου στην ως ένα σημείο εξίσωση και των δύο γονέων στα δικαιώματα και στις υποχρεώσεις προς τα κοινά παιδιά τους[60].

Η χριστιανική διδασκαλία, η οποία πρεσβεύει την ίση νομική μεταχείριση των δύο φύλων, ήρθε με τη σειρά της να μετριάσει την πατρική εξουσία. Σε Λόγο του ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός αποτύπωσε εναργέστατα την αποδοκιμασία της ισχύουσας νομοθεσίας και τη χριστιανική αντίληψη για ίσα γονεϊκά δικαιώματα: *Ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθετοῦντες, διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἡ νομοθεσία, ἐπεὶ καὶ τοῖς πατράσιν ὑπ' ἐξουσίαν δεδώκασι τὰ τέκνα, τὸ δὲ ἀσθενέστερον ἀθεράπευτον εἴασαν.* Προβάλλοντας ως βάση της άποψής του την εντολή «Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου ἵνα εὖ σοι γένηται» καθόρισε το δίκαιο της θείας νομοθεσίας: *Ὁρᾶτε τὸ ἴσον τῆς νομοθεσίας. Εἷς ποιητὴς ἀνδρὸς καὶ γυναικός, εἷς χοῦς ἀμφοτέροις, εἰκὼν μία, νόμος εἷς, θάνατος εἷς, ἀνάστασις μία. Ὁμοίως ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς γεγόναμεν· ἓν χρέος παρὰ τῶν τέκνων τοῖς γεννήσασιν ὀφείλεται*[61].

Οι Ίσαυροι αυτοκράτορες στην *Εκλογή*, ενστερνιζόμενοι την πιο πάνω επιταγή, ενίσχυσαν σημαντικά τα δικαιώματα της μητέρας και έτειναν να την εξισώσουν με τον πατέρα, χωρίς όμως να άρουν πλήρως τη μεταξύ τους υφιστάμενη νομική διάκριση[62]. Ο πατέρας εξακολουθούσε να έχει μόνο αυτός υπεξούσια τα παιδιά[63], ενώ στη μακε-

---

60. Χριστοφιλοπουλος, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 17-20.

61. *Grégoire de Nazianze, Discours 32-39* (Sources Chrétiennes 318), Παρίσι 1985, Λόγος 36.6, 284.

62. Χριστοφιλοπουλος, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 24.

63. *Εκλογή* 2.5.2: *ὡς ὑπεξουσίων αὐτῷ* (τῷ πατρὶ) *τυγχανόντων.*

δονική νομοθεσία, η οποία επανέφερε σε ισχύ το ιουστινιάνειο δίκαιο, εμφανίζονται διαφορετικές αποχρώσεις. Η Νεαρά 27 του Λέοντος ϛ΄, η οποία επέτρεπε στους ευνούχους και στις ανύπαντρες γυναίκες να υιοθετούν παιδιά, αναγνώριζε τη μητρική εξουσία χωρίς όμως νομική αλλά μόνο ηθική σημασία, εννοώντας την εκούσια υποταγή των παιδιών στη μητρική επιβολή. Συγχρόνως τόνιζε ότι *θῆλυ πρόσωπον ὑπεξουσίους ἔχειν παῖδας οὐκ ἐφεῖται*[64], ενώ η Νεαρά 25 του ίδιου αυτοκράτορα διευκρίνιζε ότι *μόνῳ ἄρρενι προσώπῳ ὑπεξούσιος χρηματίζει παῖς*[65]. Μεταξύ *Πρόχειρου Νόμου* και *Εισαγωγής* εμφανίζονται ορισμένες διαφορές σχετικά με την υπεξουσιότητα των παιδιών. Ο *Πρόχειρος Νόμος* ορίζει ότι *λύεται τῆς ὑπεξουσιότητος ὁ παῖς θανάτῳ τοῦ πατρός*[66], ενώ στην *Εισαγωγή*[67] η λέξη *πατρὸς* έχει αντικατασταθεί από τη λέξη *γονεῖς*. Η ίδια αντικατάσταση έχει γίνει και στις διατάξεις που αφορούν στη μη προϋπόθεση συναίνεσης *τῶν μαινομένων* πατέρων ή γονέων σε περιπτώσεις μνηστείας και γάμου των παιδιών τους[68]. Δύσκολα θα μπορούσε να πιστέψει κανείς ότι στην αλλαγή αυτή ανιχνεύονται επιβιώσεις του πνεύματος της *Εκλογής*, δεδομένου ότι στον τομέα αυτό η *Εισαγωγή* αποδίδει το ιουστινιάνειο δίκαιο[69]. Είναι παρακινδυνευμένο να υποστηριχτεί ότι σε ζήτημα τόσο σημαντικό όσο αυτό της υπεξουσιότητας, με οικονομικές και κοινωνικές επιπτώσεις, επιχειρήθηκε σε τόσο πρώιμη περίοδο μία τομή σχετικά με τη μητρική αρμοδιότητα και εξουσία, ευνοώντας σημαντικά τη νομική θέση της γυναίκας. Το πιθανότερο είναι ότι η λέξη γονείς, όπως και σε άλλες περιπτώσεις[70], έχει χρησιμοποιηθεί με την έννοια ανιόντες και μάλιστα άρρενες. Όπως προκύπτει και από άλλες διατάξεις[71], η *Εισαγωγή*, εκφράζοντας το πνεύμα της Εκκλησίας διά του Φωτίου αλλά αποτυπώνοντας ίσως και την κοινωνική πραγματικότητα της εποχής, επιχείρησε να διασφαλίσει ευνοϊκότερη μεταχείριση στη γυναίκα σε τομείς που άπτονταν αποκλειστικά του οικογενειακού δικαίου. Οι διατάξεις αυτές θεωρήθηκαν προφανώς επαναστατικές

64. NOAILLES - DAIN, 109.

65. NOAILLES - DAIN, 99.

66. *Πρόχειρος Νόμος* 26.1.

67. *Εισαγωγή* 31.5.

68. *Πρόχειρος Νόμος* 1.13: *Οἱ τῶν μαινομένων παῖδες, κἂν ὑπεξούσιοι ὦσιν, οὐ δέονται τῆς τῶν πατέρων αὐτῶν συναινέσεως γάμον συναλλάσσοντες, δηλονότι καὶ μνηστείαν· Εισαγωγή* 14.16: *Οἱ τῶν μαινομένων παῖδες, κἂν ὑπεξούσιοί εἰσίν, οὐ δέονται τῆς τῶν γονέων αὐτῶν συναινέσεως γάμον συναλλάσσοντες, δηλονότι καὶ μνηστείαν.*

69. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 26.

70 ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 25.

71. Βλ. παραπάνω κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 95, καθώς και ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 26-27.

και στα *Βασιλικά* απαλείφθηκαν, ενώ το ιουστινιάνειο πνεύμα της πατρικής εξουσίας επανήλθε σε ισχύ.

Στα αγιολογικά κείμενα η Βυζαντινή ως μητέρα τιμάται ιδιαίτερα. Η μητέρα μάλιστα ενός αγίου εμφανίζεται να κατέχει εξέχουσα θέση στην κοινωνία και να καθαγιάζεται ακόμη και πριν τη γέννηση του παιδιού της, όταν αυτό κυοφορείται.

Η Κωνσταντώ, μητέρα των αγίων Δαβίδ, Συμεών και Γεωργίου από τη Μυτιλήνη, όταν ήταν έγκυος στον πρωτότοκο γιο της Δαβίδ, πήγαινε μία μέρα στο βαλανείο. Ένας μοναχός, που καθόταν στο δρόμο και μιλούσε σε ομάδα στρατιωτών, μόλις την αντίκρισε σηκώθηκε και την προσκύνησε. Το ίδιο επίσης έκανε κατά την επιστροφή της και γνωστοποίησε στους στρατιώτες ότι από αυτή τη γυναίκα επρόκειτο να γεννηθεί *ἀστὴρ διαφανέστατος*[72]. Στο Βίο του Γεωργίου Αμάστριδος περιγράφεται παρόμοιο γεγονός με μεγαλύτερη έμφαση. Έγκυος η μητέρα του πήγε, όπως συνήθιζε, μία μέρα στην εκκλησία. Εκεί έτυχε να βρίσκονται ορισμένοι *τῶν τῆς πόλεως προαγόντων*, οι οποίοι *ταύτην θεασάμενοι οὐδὲν πλέον ἢ ὡς γυναῖκα ἐσεβάσθησαν.* Όταν γύρισαν σπίτι το βράδυ, αποκαλύφθηκε σε όνειρο, στον καθένα ξεχωριστά και με απειλητικό τρόπο, ότι η γυναίκα που είχαν συναντήσει κυοφορούσε το μελλοντικό επίσκοπο της πόλης τους. Έντρομοι και μετανιωμένοι που δεν είχαν μπορέσει να διακρίνουν την αγιότητα έσπευσαν όλοι το πρωί στο σπίτι της Μεγεθώς, την προσκύνησαν και της ζήτησαν συγγνώμη[73].

Ο ρόλος της μητέρας σε τομείς που σύμφωνα με τη νομοθεσία θα ανέμενε κανείς να είναι ανύπαρκτος ή μηδαμινός εμφανίζεται στα αγιολογικά κείμενα αν όχι πρωταγωνιστικός τουλάχιστον σε ίση μοίρα με εκείνον του συζύγου της. Όχι μόνο η ανατροφή των παιδιών αλλά και η μέριμνα για τη μόρφωση και την τύχη τους προβάλλουν ως καθήκοντα και των δύο γονέων αδιακρίτως, και πολλές φορές μόνο της μητέρας.

Στο Βίο του πατριάρχη Αντωνίου του Καυλέα († 909 ή 898) παρατηρείται μία ανακολουθία. Από την ηλικία των πέντε ετών ο άγιος βρισκόταν κάτω από την εποπτεία του πατέρα του, ο οποίος είχε αναλάβει τη μόρφωση και τη διαπαιδαγώγησή του[74]. Όταν έγινε δώδεκα ετών, έχασε τη μητέρα του και έμεινε αποκλειστικά στην

72. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 213-214, κεφ. 3.

73. *Βίος Γεωργίου Αμάστριδος*, 8-10, κεφ. 5.

74. *Βίος Αντωνίου Καυλέα*, 24-25, κεφ. 4: *ἀλλὰ τὸν πέμπτον ἤδη τῆς ἡλικίας ἀμείβοντα χρόνον τὰ στοιχειώδη καὶ πρῶτα τῶν ἱερῶν ὁ πατὴρ ἐκπαιδεύει γραμμάτων καὶ πρὸς τὰ κάλλιστα ῥυθμίζειν ἄρχεται τῶν ἠθῶν καὶ ἀποξέειν.*

εξουσία του πατέρα, που μόνος πια ήταν ο δάσκαλος και ο καθοδηγητής του νέου[75]. Η αντίφαση αυτή υποκρύπτει και επιβεβαιώνει την κρατούσα πεποίθηση, ότι η ανατροφή των παιδιών ήταν κοινό καθήκον των δύο γονέων και η παρουσία της μητέρας του παιδιού απαραίτητη. Είναι συχνά επαναλαμβανόμενο στους Βίους το μοτίβο για την ανατροφή των βιογραφούμενων αγίων και από τους δύο γονείς.

Από τα πολλά παραδείγματα αναφέρονται ενδεικτικά: ο όσιος Ευστράτιος († 886), ο οποίος ανατράφηκε *πλᾶσιν ἀρίστην καὶ καθαρωτάτην, ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ Κυρίου* από τους γονείς του Γεώργιο και Μεγεθώ[76]· ο μοναχός Νικόλαος, ηγούμενος της μονής της Ωραίας Πηγής († 1054;), *ἔτι... ἐν σπαργάνοις καὶ παρὰ γονέων οἰκονομούμενος... ἀνατίθεται μὲν ὥσπερ ὑπεσχέθη τῇ Θεομήτορι*[77]· ο Θεόδωρος Στουδίτης *καλῶς τὰ πρῶτα τῆς ἡλικίας παρὰ τῶν τεκόντων διαπλασθείς*, όταν έγινε επτά ετών *μαθήμασιν εὐθὺς τοῖς πρώτοις ἐκδίδοται*[78]· ο Γρηγόριος Κρήτης († 820), ο οποίος, αφού αφιέρωσε αρκετό χρόνο στη μόρφωσή του, στάλθηκε από τους γονείς του, Θεοφάνη και Ιουλιανή, να ασχοληθεί με τα ζώα της οικογένειας[79]· ο Θεόδωρος ο Γραπτός *ἤδη τὴν παιδικὴν ἡλικίαν ἀμείβων, εἰς γραμματιστοῦ φοιτᾶν ὑπὸ τῶν γεννητόρων κελεύεται*[80]· ο όσιος Ιωαννίκιος († 846) ο οποίος στα επτά του χρόνια *τοῦ βόσκειν χοίρους παρὰ τῶν γεννητόρων προτρέπεται*[81], ενώ, όταν αποφάσισε να γίνει μοναχός, ζήτησε και έλαβε *τὰς τῶν γεννητόρων αὐτοῦ εὐχάς... ὡς ἐβούλετο*[82]· ο Λουκάς ο Στυλίτης († 979), που ανατράφηκε και αυτός από τους ευγενείς γονείς του, ως την ώρα που ανδρώθηκε και τον έστειλαν στο στρατό[83]· ο όσιος Σάβας ο Νέος (10ος αι.), τον οποίο έστειλαν οι γονείς του, Χριστόφορος και Καλή, να εκπαιδευτεί σε δασκάλους[84], όπως και ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος (949-1022), ο οποίος, *ἁπαλὸς ὢν ἔτι τὴν ἡλικίαν τῇ Κωνσταντίνου παρὰ τῶν γεννητόρων ὡς χρῆμά τι διακομίζεται πολλοῦ ἄξιον... γραμματιστῇ παραδίδοται καὶ τὴν προπαιδείαν ἐκδιδάσκεται*[85]· τέλος, ο

75. *Βίος Αντωνίου Καυλέα*, 26, κεφ. 5: *καὶ ἦν λοιπὸν ὑποτασσόμενος αὐτὸς τῷ πατρὶ καὶ ὑπ' αὐτῷ μόνῳ καθηγεμόνι καὶ διδασκάλῳ τὰ ἐντελέστερα τῶν ἱερῶν λογίων τελούμενος.*

76. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 339, κεφ. 3.

77. *Βίος Νικολάου μοναχού*, 37.

78. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* (LATYŠEV), 260, κεφ. 6.

79. *Βίος Γρηγορίου Κρήτης*, 372.

80. *Βίος Θεοδώρου του Γραπτού*, στ. 657, κεφ. 4.

81. *Βίος Ιωαννικίου*, 333, κεφ. 2.

82. *Βίος Ιωαννικίου*, 338, κεφ. 7.

83. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 200, κεφ. 5.

84. *Βίος Σάβα του Νέου*, 38-39, κεφ. 2.

85. *Βίος Συμεών του Νέου Θεολόγου*, 48, κεφ. 2.

Νικηφόρος, επίσκοπος Μιλήτου (10ος αι.), ανατράφηκε από τους γονείς του Ευστάθιο και Μαρία[86].

Στα πρώτα χρόνια της Εικονομαχίας, όταν πολλοί εικονόφιλοι αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν την Κωνσταντινούπολη και να μετοικήσουν *ἐπὶ τὰς ὀρθοδόξους κωμοπόλεις*[87], οι γονείς του Στεφάνου του Νέου επιθυμούσαν και εκείνοι να φύγουν από τη Βασιλεύουσα. Παρέμειναν όμως μέχρι να εκπληρώσουν την υποχρέωση να αφιερώσουν το παιδί τους στο Θεό. Και οι δύο μαζί *τῆς ἐνεγκαμένης ἀπάραντες καὶ πρὸς τὸν ναύσταθμον Χαλκηδόνος ἐκπλεύσαντες, εἴχοντο τῆς ὁδοῦ τῆς ἐπὶ τὸ ὄρος φερούσης τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Αὐξεντίου,* όπου και τον παρέδωσαν στον ερημίτη Ιωάννη. Παρέμειναν μαζί του μέχρι τη μοναχική κουρά του νέου και στη συνέχεια επέστρεψαν στο σπίτι τους[88]. Σε εποχές διώξεων και κινδύνων η μητέρα του Στεφάνου ακολούθησε το σύζυγό της και συμμετείχε στη μεγάλη χαρά της αφιέρωσης του παιδιού τους στο Θεό.

Οι γονείς εμφανίζονται να μεγαλώνουν τα παιδιά τους σε πλήρη σύμπνοια και στη συνέχεια να φροντίζουν για το μέλλον τους. Η μητέρα δεν φαίνεται να απείχε από αποφάσεις που αφορούσαν στη σταδιοδρομία τους.

β. Ο ρόλος της στην ανατροφή και στις επιλογές ζωής των παιδιών

Όπως είναι φυσικό οι μητέρες ανέπτυσσαν σχέσεις στοργής και αγάπης με τα παιδιά τους. Η ιδιαίτερη επαφή μητέρας-παιδιού και ο δεσμός εξάρτησης μεταξύ τους αποτυπώνονται με πολλές εκφράσεις στα αγιολογικά κείμενα. Σημειώνονται όμως και εξαίρονται οι περιπτώσεις εκείνες κατά τις οποίες οι μητέρες έπαιξαν ενεργό και ρυθμιστικό ρόλο στην ανατροφή αλλά και στις επιλογές των παιδιών τους, κυρίως όταν ο πατέρας δεν βρισκόταν πλέον στη ζωή. Και αυτό γιατί σύμφωνα με το νόμο, στον οποίο υπακούουν οι βιογραφίες των αγίων, η γυναίκα μετά το θάνατο του συζύγου, και εφόσον δεν ξαναπαντρευόταν, γινόταν και επίσημα επίτροπος των ανήλικων παιδιών της[89]. Σε αυτές τις περιπτώσεις αναλάμβαναν πρωτοβουλίες και έπαιρναν αποφάσεις καθοριστικές για τη ζωή τους. Οι χήρες μητέρες εμφανίζονται δυναμικές και έτοι-

86. *Βίος Νικηφόρου Μιλήτου*, 159, κεφ. 4.

87. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 101, κεφ. 11. Αναφέρεται προφανώς ο Βίος στα γεγονότα μετά το σιλέντιο του 730· βλ. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 194 σημ. 79.

88. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 101-104, κεφ. 11-12.

89. *Ecloga Basilicorum*, 81: *εἰ γὰρ ἔχει παῖδας γυνὴ καὶ τελευτήσει ὁ ταύτης ἀνήρ, αὐτὴ ἐπιτροπεύει τῶν παίδων αὐτῆς, εἰ μὴ πρὸς δεύτερον ἔλθῃ γάμον.*

μες να συνδράμουν τα παιδιά τους, όταν αυτά έχουν ανάγκη. Χωρίς ταλαντεύσεις και ενδοιασμούς ήταν κατάλληλα προετοιμασμένες να τους μεταδώσουν γνώσεις, ηθικές και θρησκευτικές αξίες και να κατευθύνουν τις επιλογές τους.

Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής († 817) έχασε τον πατέρα του σε ηλικία τριών ετών *καὶ ἦν πρὸς τοῖς μητρῴοις ἤθεσι καὶ παιδεύμασι ἐκτρεφόμενος ἐν πάσῃ παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου, καθὰ τῷ Παύλῳ παρήγγελται*[90]. Η μητέρα δηλαδή, εκτός από την ανατροφή, ανέλαβε προφανώς η ίδια και την εκπαίδευσή του, αφού δεν υπάρχει αναφορά για φοίτηση σε σχολείο ή γραμματιστή. Το αμέσως επόμενο βήμα στο Βίο γίνεται στον αρραβώνα του αγίου στην ηλικία των δέκα χρόνων, που και αυτός έγινε *διὰ μητρῴων συμβιβασμῶν καὶ συμβολαίων ἀρχοπρεπῶν* και όχι από κάποιο επίτροπο, όπως σημειώνεται[91]. Στην ουσία η αναφορά σε ενδεχόμενο επίτροπο είναι περιττή, καθώς, σύμφωνα με το τότε ισχύον δίκαιο της *Εκλογής*, η γυναίκα μετά το θάνατο του συζύγου της *πᾶσαν τοῦ οἴκου ποιεῖσθαι φροντίδα τε καὶ διοίκησιν*[92], και μόνο αν επιθυμούσε να ξαναπαντρευτεί είχε το δικαίωμα και την υποχρέωση να ζητήσει το διορισμό επιτρόπου[93]. Ωστόσο, η συγκεκριμένη μνεία στο Βίο αφήνει ίσως να εννοηθεί ότι η συνήθης πρακτική ήταν ο διορισμός επιτρόπου.

Ο Νικηφόρος του Μηδικίου († 813) και τα αδέλφια του, Θεόδωρος και Γρηγόριος, ανατράφηκαν από τη μητέρα τους Φωτού, που καταγόταν από πλούσια οικογένεια της Κωνσταντινούπολης. Μετά το θάνατο του συζύγου της, τους ανέθεσε σε παιδαγωγούς και δασκάλους για την εκμάθηση των ιερών γραμμάτων και φρόντιζε η ίδια να τους μεταδώσει κυρίως σωστές αρχές και να τους αποτρέψει από νεανικές ψυχοφθόρες συνήθειες[94]. Ο Θεόδωρος Στουδίτης († 826) αλλά και τα αδέλφια του ενδύθηκαν το μοναχικό σχήμα επηρεασμένοι από την ανατροφή και τις συμβουλές της μητέρας τους[95]. Η Μαρία, μητέρα του Γρηγορίου του Δεκαπολίτη († 842), ήταν εκείνη

90. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 4, κεφ. 5.

91. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 4, κεφ. 6.

92. *Εκλογή* 2.5.1.

93. *Εκλογή* 2.8.2: *Ἡ δευτερογαμοῦσα γυνὴ ἔχουσα ἐκ προτέρων γάμων παῖδας, αἰτήτω πρὸ τοῦ συναλλάγματος τοῦ δευτέρου γάμου ἐπιτρόπους τοῖς παισὶν αὐτῆς καὶ οὕτως συναλλασσέτω.*

94. *Βίος Νικηφόρου Μηδικίου*, 406, κεφ. 5. Οι δύο αδελφοί του Νικηφόρου αλλά και η μητέρα τους ακολούθησαν τη μοναστική ζωή (*ό.π.*, 407, κεφ. 5) και η μητέρα μετονομάστηκε σε Θεοδώρα (*ό.π.*, 406, κεφ. 5).

95. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 240: *Ὅστις Θεόδωρος... συμβούλῳ τῇ μητρὶ χρησάμενος, δι' αὐτῆς τὰ σωτήρια καὶ ἀνήκουστα τῷ πατρὶ ἀναφέρει. καὶ ταύτῃ θηρεύει τοῦτον σὺν τρισὶν ἀδελφοῖς πρὸς τὸν ἴσον τῆς ἀρετῆς συνθέσθαι πόθον, ἐφυστερίζοντα τοῖς ἐξ ἑαυτοῦ δύο συναίμο-*

που φρόντιζε για την ηθική διαπαιδαγώγηση του γιου της και αποφάσισε να τον στείλει σε δάσκαλο για να μορφωθεί. Ο πατέρας του αγίου ενδιαφερόταν μόνο για τις υλικές απολαύσεις[96]. Στη συνέχεια ο Γρηγόριος βρήκε αρωγό στην απόφασή του να γίνει μοναχός τις μητρικές συμβουλές. Η μητέρα του, βάζοντας σε δεύτερη μοίρα τον εαυτό της, όχι μόνο δεν εμπόδισε το γιο της να ακολουθήσει το δρόμο που είχε επιλέξει αλλά μάλιστα τον παρότρυνε[97]. Ο όσιος Ευθύμιος ο Νέος († 898) παντρεύτηκε και απέκτησε παιδί υπακούοντας όχι σε δική του επιθυμία αλλά πειθόμενος στα μητρικά λόγια[98]. Ο Κωνσταντίνος ο εξ Ιουδαίων (9ος αι.), όταν έχασε τον πατέρα του, ήταν υπό την προστασία και τη φροντίδα της μητέρας του, η οποία, επηρεασμένη από προμηνύματα, φοβόταν και αγωνιούσε μήπως ο γιος της εγκαταλείψει την ιουδαϊκή θρησκεία[99]. Προσπαθούσε με κάθε τρόπο να μεταδώσει στον Κωνσταντίνο την πίστη και τις αντιλήψεις της, και ο άγιος παρέμενε, όπως όφειλε, υπάκουος στη μητρική εξουσία ενώ απαλλάχτηκε τῶν *μητρικῶν... πεδῶν* μόνο μετά το θάνατό της[100].

Ο όσιος Λουκάς († 953), ορφανός από πατέρα, ανατράφηκε από τη μητέρα του, η οποία φρόντισε να του μεταδώσει όλες τις ηθικές και θρησκευτικές αρχές[101]. Κρυφά από αυτήν, λέγοντας ψέματα —πως δήθεν δεν είχε κανέναν άνθρωπο κοντά του[102]— εγκατέλειψε το χωριό του και εκάρη μοναχός, στερώντας έτσι κάθε στήριγμα και παρηγοριά στη χρεία της[103]. Όταν ο Λουκάς πληροφορήθηκε τη θλίψη και την απόγνωση της μητέρας του, με την προτροπή και την επιμονή του ηγουμένου του, επέστρεψε κοντά της *ὑπηρετῶν αὐτῇ... καὶ θεραπείαν, ἥτις ἐστὶ μητρὶ παρ' υἱοῦ, πᾶσαν προσά-*

νας μετὰ τῆς μιᾶς ἀδελφῆς αὐτῶν προεζωγρήκει ταῖς χρησταῖς τῆς μητρὸς παρακλήσεσι. καὶ οὕτω συμφωνησάντων πάντων εἰς τὸ ἀποτάξασθαι τοῖς τοῦ κόσμου, καὶ θεῷ προσοικειωθῆναι διὰ τοῦ ἀποστολικοῦ σχήματος, ἀπεμπολοῦσι σπουδῇ πάντα τὰ τῆς κοσμικῆς ζωῆς, καὶ ἐν βασιλικοῖς ἀξιώμασι ἐπιτήδεια.

96. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 131, κεφ. 2.

97. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 133, κεφ. 4: *Ὁ δέ, τῆς μητρκῆς συμβουλῆς κατήκοος γεγονώς, τῇ εἰρημένῃ μονῇ ἑαυτὸν συγκατέλεξε.*

98. *Βίος Ευθυμίου του Νέου*, 19, κεφ. 6: *μητρικῆς βουλῆς καὶ οὐχ ἡδονῆς ἀποκύημα εὐπορήσας τὸ ἔκγονον.*

99. *Βίος Κωνσταντίνου εξ Ιουδαίων*, 629, κεφ. 4.

100. *Βίος Κωνσταντίνου εξ Ιουδαίων*, 630, κεφ. 7.

101. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 167, κεφ. 18: *Μὴ ἐγὼ τῆς πρὸς σὲ σχολῆς τε καὶ προσεδρείας ἀπεῖργον αὐτόν; Μὴ τὴν σὴν λειτουργίαν περὶ ἐλαχίστου ποιεῖν τῆς πρὸς ἡμᾶς ἀσχολίας ἠνάγκαζον; Μὴ τῶν ἀΰλων τὰ ὑλικὰ ἢ τῶν μενόντων τὰ παρερχόμενα προκρίνειν αὐτὸν ἐδίδασκον;*

102. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 166, κεφ. 16.

103. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 167, κεφ. 17 και 168, κεφ. 19.

γων[104]. Η συμβίωση μητέρας και γιου κράτησε τέσσερις μόνο μήνες και ο πόθος του μοναχισμού ώθησε το Λουκά να αναχωρήσει και πάλι. Αυτή τη φορά όμως τον συνόδευσε η ευχή της μητέρας του, η οποία στο μεταξύ είχε συνειδητοποιήσει και πιστέψει ότι, όσο και αν πάνω από όλους για έναν άνθρωπο βρίσκονται οι γονείς, πάνω και από αυτούς βρίσκεται ο Θεός[105].

Ο Παύλος Λάτρους († 955) και ο αδελφός του Βασίλειος ανατράφηκαν από τη χήρα μητέρα τους Ευδοκία, την οποία κυρίως απασχολούσε η ηθική διάπλαση των παιδιών της[106]. Ο πατέρας του Παύλου, κόμης του πλοΐμου, σκοτώθηκε στον πόλεμο. Η μητέρα του, μακρινή συγγενής της οικογένειας του οσίου Ιωαννικίου, παρόλο που συναισθανόταν το βάρος της χηρείας, αποφάσισε να αλλάξει ζωή και τόπο διαμονής. Μαζί με το δύο παιδιά της έφυγε από την Ελαία, κοντά στην Πέργαμο, και εγκαταστάθηκε στη Φρυγία *ἔν τινι χωρίῳ, ὃ τοῦ Πέτρου μὲν λέγεται, προσεχὲς δέ ἐστι τοῖς τοῦ Μαρυκάτου κατονομαζομένοις*. Εκεί φρόντισε για την εκπαίδευσή τους αναθέτοντάς την στη μονή του Αγίου Στεφάνου[107]. Ο Φαντίνος ο Νέος († 974) ζήτησε και έλαβε την ευχή της μητέρας του, όταν ο πατέρας του, βλέποντας την κλίση του οκτάχρονου γιου, αποφάσισε να τον αφιερώσει στο Θεό[108]. Η μητέρα του Νικηφόρου, επισκόπου Μιλήτου (10ος αι.), ανήσυχη για τις ενέργειες του γιου της στο σχολείο (χάρισε κάποια μέρα το πανωφόρι του), αποφάσισε να επέμβει ενεργά, συνοδεύοντάς τον και παρακολουθώντας καθημερινά τη συμπεριφορά του. Ο βιογράφος του αγίου δεν δίστασε να της πλέξει το εγκώμιο και να θεωρήσει ως υποδειγματικό τον τρόπο που αυτή επέλεξε για την ανατροφή του γιου της[109].

---

104. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 169, κεφ. 22.

105. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 169, κεφ. 23: *Ἔγνω γὰρ ὅτι τῶν ἄλλων μὲν πάντων γονεῖς, Θεὸν δὲ καὶ γονέων δεῖ προτιμᾶν*. Ο εκδότης του Βίου (Σοφιανος) υποθέτει (63 σημ. 76) ότι η μητέρα του οσίου πέθανε λίγο μετά την οριστική αναχώρηση του γιου της, εφόσον δεν μνημονεύεται στη συνέχεια του Βίου. Δεν θεωρεί πιθανό ότι ο Λουκάς, ως μοναχός, έπαψε πλέον να έχει σχέσεις μαζί της, αφού διατήρησε στενό δεσμό με την αδελφή του Καλή (κεφ. 37, 63). Παρόμοια είναι η περίπτωση του Νικολάου της Ωραίας Πηγής ο οποίος, αν και βρισκόταν στη μονή του Στουδίου, επέστρεψε στη γενέτειρά του Ρόδο, γύρω στο 986, όταν έμαθε ότι οι γονείς του ήταν ετοιμοθάνατοι και επιθυμούσαν πολύ να τον δουν· *Εγκώμιο Νικολάου της Ωραίας Πηγής*, 48. Για τις σχέσεις των μοναχών και των μοναζουσών με τις οικογένειές τους, ιδιαίτερα κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο, βλ. Talbot, «The Family and the Monastery».

106. *Εγκώμιο Παύλου Λάτρους*, 137, κεφ. 4: *οὐ μᾶλλον κατὰ σῶμα κοσμῆσαι βουλομένη ἢ ρυθμίσαι τὰ ἤθη τῶν νέων*.

107. *Βίος Παύλου Λάτρους*, 105, κεφ. 2.

108. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 404, κεφ. 3.

109. *Βίος Νικηφόρου Μιλήτου*, 160, κεφ. 5: *Οὕτως ἐκτρέφειν δεῖ τὰς μητέρας τὰ τέκνα, τοιαύτην περὶ αὐτὰ τὴν ἐπιμέλειαν ἐπιδείκνυσθαι. Ἀλλ' οὐδ' εἰς νοῦν αὐταῖς τὸ τοιοῦτον, σαρκικαῖς*

Η μητέρα του πατριάρχη Ταρασίου († 806), έχοντας διαγνώσει από νωρίς την κλίση του, φρόντισε να μάθει ο γιος της να συναναστρέφεται μόνο τους αγαθούς και ευσεβείς από τους συνομηλίκους του και να μην έχει κακές συναναστροφές[110], συμβάλλοντας έτσι στη διαμόρφωση του ήθους του. Ο Θεόδωρος Στουδίτης, πολέμιος του Κωνσταντίνου ϛ΄, λόγω του μοιχικού γάμου του αυτοκράτορα που τάραξε την Εκκλησία και ταλαιπώρησε και τον ίδιο, αναγνώριζε παρ' όλα αυτά στον αυτοκράτορα ορθή πίστη. Επιθυμώντας να αιτιολογήσει την άποψή του, αναφέρθηκε στην επιρροή που είχε δεχτεί από την εικονόφιλη μητέρα του, Ειρήνη Αθηναία[111].

Μέσα στο πλαίσιο της καλής ανατροφής οι μητέρες είχαν ως σκοπό να μεταδώσουν στα παιδιά τους τη χριστιανική πίστη και τη συνήθεια να μετέχουν στα εκκλησιαστικά πράγματα. Έτσι η μητέρα του Στεφάνου του Νέου († 767) έπαιρνε μαζί της το μικρό Στέφανο στις αγρυπνίες που γίνονταν προς τιμήν των αγίων[112].

Από τις περιπτώσεις που προαναφέρθηκαν προκύπτει ότι η αγωγή και η μόρφωση των παιδιών αποτελούσαν καθήκον και υποχρέωση των γονέων και οι δύο από κοινού έδιναν τις κατευθυντήριες γραμμές της αγωγής, ενώ η μητέρα ήταν εκείνη που αναλάμβανε τα πρακτικά θέματα. Η παραμονή συνήθως μέσα στο σπίτι εξασφάλιζε τη σταθερή και αδιάλειπτη παρουσία της δίπλα στο παιδί. Απαραίτητη ήταν όμως και η δική της κατάρτιση, έτσι ώστε να είναι σε θέση να μεταδώσει γνώσεις και αρχές.

Αυτός ήταν ο κανόνας με απαραίτητη προϋπόθεση τη σύμπνοια των δύο γονέων και την ταύτιση των πεποιθήσεών τους, θρησκευτικών και κοινωνικών. Όταν όμως οι απόψεις διέφεραν, χωρίς ποτέ από την πλευρά της γυναίκας να είναι δυνατή η δημόσια έκφρασή τους, επιβάλλονταν πάντοτε οι πατρικές με την ακούσια συγκατάθεση ή την υποχώρηση της μητέρας, η οποία εκαλείτο να παραβεί τις θέσεις της υπα-

---

οὔσαις καὶ πόρρω τῆς καλῆς ταύτης φρονήσεως· τοῦτο δὲ μόνον δι' εὐχῆς καὶ ἐπέραστον καὶ πρὸς τοῦτο μόνον ὁ σκοπὸς τῆς τῶν παίδων μαθήσεως, ὅπως πρὸς ἀξιωμάτων ὄγκον ὑπεραρθεῖεν καὶ λίαν ὑπερπλουτήσαιεν καὶ διὰ τῆς τῶν τούτων εὐπραξίας καὶ αὐταῖς ἄλυπος ὁ τῆς ζωῆς χρόνος διανυσθείη· τὰ δ' ἄλλα ὅπως ἂν ἔχωσι τρόπου καὶ βίου ἐχέτωσαν· οὐ γὰρ διὰ φροντίδος αὐταῖς τοῦτο. Βλ. Lemerle, *Ουμανισμός*, 218-220.

110. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 396-397: *ἡ δὲ μήτηρ* (Εγκράτεια) *ἐπ' εὐσεβείᾳ λαμπρυνομένη καὶ τὸ τῆς κλήσεως ἑαυτῆς ἐν τῷ παιδὶ θεωροῦσα προκόπτον, σεβάσμιον υἱὸν ἐγκρατείας ἀληθοῦς [καὶ] ναὸν ἀποδείκνυσι, πρὸς μὲν τοὺς συνηλικιώτας καὶ μοχθηροὺς μηδεμίαν ἔχειν συνουσίαν παιδεύουσα, πρὸς δὲ τοὺς τῆς ἀρετῆς τὸ αἰδέσιμον στέργοντας φιλοῦσθαι καὶ δεσμοῖς πνευματικοῖς ἀγάπης παρῄνει συμπλέκεσθαι.*

111. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιτάφιος εις Πλάτωνα*, στ. 829: *Κωνσταντῖνος, ὁ τῆς Εἰρήνης ῥάδαμνος, οὗ ἡ πίστις μὲν ὀρθὴ ἐκ μητρικῆς εὐσεβείας ἐσφραγισμένη.*

112. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 97, κεφ. 8.

κούοντας τυφλά στη θέληση του συζύγου. Η μητέρα αποκτούσε το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης και υποστήριξης των απόψεών της, όταν διέφεραν από αυτές του συζύγου της, μόνο μετά το θάνατό του.

Ο Βίος του αγίου Βάκχου του Νέου (8ος αι.) είναι αποκαλυπτικός. Ο άγιος γεννήθηκε στο Μαϊουμά της Παλαιστίνης από πατέρα εξισλαμισμένο, μετά το γάμο του, και μητέρα πιστή στο χριστιανισμό[113]. Ο νεαρός Βάκχος, που ονομαζόταν Δακάχ, και οι έξι αδελφοί του ανατράφηκαν και εκπαιδεύτηκαν *τῷ οἰκείῳ* (του πατέρα) *τῆς παρανομίας ἔθει*. Η μητέρα του, *θεοσεβὴς οὖσα, τὴν μυσαρότητα τοῦ παρανόμου ἀνδρὸς θεωροῦσα ἠνιᾶτο καὶ λαθραίως ταῖς ἐκκλησίαις τῶν χριστιανῶν προσεδρεύουσα, ἱκέτευε τὸν θεὸν τῆς μυσαρᾶς χωρισθῆναι τοῦ ἀνδρὸς ἐπιμιξίας καὶ τῇ τῶν χριστιανῶν συναφθῆναι ἐκκλησίᾳ σὺν τοῖς τέκνοις αὐτῆς*[114]. Ήταν ωστόσο υποχρεωμένη να δέχεται τις απόψεις του άνδρα της, η παρουσία της στις χριστιανικές συναθροίσεις γινόταν κρυφά και στα παιδιά της έδινε την επιβεβλημένη από τον πατέρα αγωγή. Μετά το θάνατο του τελευταίου ο νεαρός Δακάχ απαλλάχτηκε από το φόβο και απευθύνθηκε στη μητέρα του εκφράζοντας την επιθυμία του να γίνει χριστιανός. Είναι προφανές ότι ο γιος γνώριζε την αληθινή πίστη της μητέρας του, γεγονός που σημαίνει ότι, πιθανότατα, εκείνη κρυφά είχε μπορέσει να επηρεάσει τουλάχιστον ένα από τα παιδιά. Ο Βάκχος δεν αρκέστηκε μόνο στη μεταστροφή του στο χριστιανισμό αλλά ασπάστηκε το μοναστικό βίο και, όταν συναντήθηκε με τη μητέρα του, ομολόγησε τη συμβολή της στο δρόμο που είχε επιλέξει[115]. Εντυπωσιακή είναι και η επιρροή που εκείνη άσκησε και στα υπόλοιπα έξι παιδιά μετά την επιστροφή της από τα Ιεροσόλυμα στο Μαϊουμά· διηγούμενη τη συνάντησή της με το Βάκχο κατόρθωσε να τους πείσει να βαπτιστούν χριστιανοί *σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις*[116]. Ακόμη μία φορά οι μητρικές συμβουλές οδήγησαν στην οδό της σωτηρίας.

Αναγνωριζόταν λοιπόν στη μητέρα το δικαίωμα της προσωπικής αντίληψης και θεώρησης των πραγμάτων, όταν αυτές ήταν συνυφασμένες με την ορθή πίστη και τις κοινωνικά και ηθικά αποδεκτές αξίες[117].

---

113. Η γέννηση του αγίου σε περιοχή κατειλημμένη από τους Άραβες δικαιολογεί εν μέρει την απόφαση του πατέρα του να εξισλαμιστεί για να ενσωματωθεί ευκολότερο στο νέο καθεστώς. Ήταν αναμενόμενο λοιπόν και ο άγιος να ακολουθήσει τη θρησκεία του πατέρα του.

114. *Βίος Βάκχου του Νέου*, 344, κεφ. 1.

115. *Βίος Βάκχου του Νέου*, 347, κεφ. 4: *"ἐπὶ τέλους", φησίν, "εὐχαῖς σου, ὦ μῆτερ, ὁδηγούμενος πάντα τὰ ἐμοὶ ἐράσμια ἀνεμποδίστως"· ἔτι δὲ ῥήματα στηριγμοῦ παρὰ τῆς μητρὸς δεξάμενος.*

116. *Βίος Βάκχου του Νέου*, 347, κεφ. 4.

117. Ας σημειωθεί εδώ και η ιστορία της αυτοκράτειρας Θεοδώρας, συζύγου του Θεοφίλου, η οποία διατήρησε την πίστη της παρά την αντίθετη θέση του αυτοκράτορα. Προσπάθησε μάλιστα

γ. Φροντίδες της μητέρας για την υγεία και την ευημερία των παιδιών

Θα περίμενε κανείς ότι οι Βυζαντινές, έχοντας επίγνωση των ελάχιστων ή ανύπαρκτων ευκαιριών που είχαν για να αυτενεργήσουν, θα παρέμεναν άβουλες και σιωπηλές, στη σκιά του συζύγου-πατέρα εξουσιαστή. Θα δρούσαν ίσως μόνο παρασκηνιακά, ώστε, αποφεύγοντας την έκθεση στην κοινή θέα, να μην προκαλέσουν αντιδράσεις και να μη σκανδαλίσουν. Η πραγματικότητα που αναδύεται από τα αγιολογικά κείμενα είναι, έστω και αδύναμα, αρκετά διαφορετική. Κοινωνικοί κανόνες και αποκλεισμοί δεν ίσχυαν για τις μητέρες, οι οποίες μετέρχονταν όλα τα μέσα προκειμένου να φροντίσουν τα παιδιά τους.

Η γριά μητέρα του νεαρού Αντύπα από τη Θεσσαλονίκη κατέφυγε στους γιατρούς για να θεραπευτεί ο γιος της που υπέφερε από τρομερή κεφαλαλγία και πόνο στα αυτιά. Ο Αντύπας θεραπεύτηκε στο μεταξύ με παρέμβαση του Φαντίνου του Νέου († 974)[118].

Οι περισσότερες όμως μητέρες απευθύνονταν κατευθείαν στους αγίους για βοήθεια.

Μία γυναίκα, *τῶν οὐκ ἀσήμων* από την Κύζικο, αναζήτησε το Στέφανο το Νέο († 767), που βρισκόταν εξόριστος από τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Ε΄ στην Προικόνησο[119], όταν έμαθε για τη δράση του. Πέρασε στο νησί μαζί με τον εννιάχρονο δαιμονιζόμενο μοναχογιό της. Με δάκρυα και ικεσίες ακόμη και προς τη μητέρα του Στεφάνου, Άννα, κατόρθωσε να συγκινήσει τόσο αυτή και όλους τους παρευρισκομένους όσο και τον ίδιο τον άγιο, ο οποίος θεράπευσε το παιδί[120]. Δεν ήταν άλλωστε δυνατό να μείνει κανείς αδιάφορος ή ασυγκίνητος μπροστά στο θέαμα μιας μητέρας που αγωνιούσε για το άρρωστο παιδί της.

Στα θαύματα του Πέτρου Ατρώας († 837) αναφέρεται η περίπτωση εύπορης συγκλητικής στη Νίκαια της Βιθυνίας[121]. Ο πεντάχρονος γιος της, εκ γενετής λιπόσαρκος και λιποβαρής, ήταν η αιτία δυστυχίας και απόγνωσης, καθώς οι γιατροί είχαν αποτύχει να τον θεραπεύσουν. Όταν πληροφορήθηκε τη δράση του Πέτρου στον Όλυμπο, απεσταλμένοι της έφτασαν στον άγιο ικετεύοντας για τη σωτηρία του παιδι-

---

έμμεσα να επηρεάσει και τις κόρες της εναποθέτοντας όμως την ευθύνη της σωστής εικονολατρικής καθοδήγησής τους στη γιαγιά τους· βλ. Νικολαου, «Οι γυναίκες», 144-145.

118. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 446, κεφ. 38.

119. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 146, κεφ. 45 και *ό.π.*, 244 σημ. 319.

120. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 151-152, κεφ. 50.

121. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 169, κεφ. 51-52.

ού. Προσπάθησε να συγκινήσει τον Πέτρο αλλά φοβόταν μια άρνηση εκ μέρους του εξαιτίας του γεγονότος ότι ήταν γυναίκα[122]. Η συνείδηση της κοινωνικής αδυναμίας του φύλου της την ώθησαν να του υπενθυμίσει ότι ο Χριστός συμπεριέλαβε στη σωτηρία του ανθρώπινου γένους και τις γυναίκες και του ζήτησε να μη της αρνηθεί τη βοήθειά του. Ο άγιος φυσικά ανταποκρίθηκε και κάλεσε τη συγκλητική με το παιδί της στο ναό της Παναγίας που βρισκόταν απέναντι από τη μονή του. Τα δάκρυα και οι ικεσίες της απέδωσαν την ίαση του παιδιού. Ευτυχισμένη επέστρεψε στο σπίτι, ενώ ο σύζυγός της, εντυπωσιασμένος από το θαύμα, έσπευσε να γνωρίσει τον άγιο. Φθάνοντας όμως κοντά στη μονή αρρώστησε βαριά και πέθανε. Ο απότομος θάνατος ήταν η τιμωρία του αφενός μεν για την έλλειψη πίστης αφετέρου δε για το γεγονός ότι άφησε μόνη τη σύζυγό του να παλέψει με την ασθένεια του παιδιού τους. Καθήκον του ήταν να φροντίσει για την υγεία και την αποκατάστασή του και όχι να εγκαταλείψει τα δύο ασθενή μέλη της οικογένειας. Η μητέρα επέδειξε δύναμη και πίστη, ξεπέρασε την «ασθένεια» του φύλου της και ανέλαβε πρωτοβουλίες που άρμοζαν στο σύζυγό της. Η επέμβασή της είχε ως αποτέλεσμα τη θεραπεία και τη σωτηρία του παιδιού της.

Και στις δύο περιπτώσεις που αναφέρθηκαν οι γυναίκες ανήκαν σε εύπορη ή αριστοκρατική οικογένεια. Είχαν επίγνωση της αδυναμίας του φύλου τους, ιδιαίτερα η συγκλητική της Βιθυνίας, αλλά αυτό δεν τις εμπόδισε, μπροστά στη μεγάλη δυστυχία που είναι για τη μητέρα η αρρώστια του παιδιού της, να την παραβούν και να διεκδικήσουν τη λύτρωση. Είχαν ωστόσο και τα μέσα για να πετύχουν αυτή την υπέρβαση. Ιδιαίτερα η συγκλητική φρόντισε πρώτα μέσω των απεσταλμένων να εξασφαλίσει την αποδοχή της από τον άγιο, ώστε να μην εκτεθεί άσκοπα στην κοινωνική κριτική.

Δεν ήταν μόνο οι γυναίκες της αριστοκρατίας, που υπερέβαιναν το φύλο τους και αποζητούσαν την καταξίωση του ρόλου τους ως μητέρων. Γυναίκες φτωχές δεν δίσταζαν να επαιτήσουν προκειμένου να θρέψουν τα παιδιά τους, να μετακινηθούν για να πετύχουν την ίασή τους ή να προστρέξουν για να εξασφαλίσουν τη μελλοντική αποκατάστασή τους.

Ο Πέτρος Ατρώας πάλι συνάντησε στο δρόμο του μια γυναίκα, η οποία ζητούσε ελεημοσύνη[123], για να θρέψει το κωφάλαλο παιδί στην αγκαλιά της. Ο άγιος, μη έχοντας χρήματα να της δώσει και μπροστά στην επιμονή της για βοήθεια, θεράπευσε

---

122. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 169, κεφ. 51: *καὶ μὴ ἀπαξιώσῃς με γύναιον οὖσα.*

123. Γυναίκα που ζητούσε ελεημοσύνη για να ζήσει μαρτυρείται στη Θεσσαλονίκη το δέκατο αιώνα. Ήταν μεγάλης ηλικίας και πλησίασε το Φαντίνο το Νέο *κέρμα λαβεῖν ὡς νομίζουσα* (*Βίος Φαντίνου του Νέου*, 454, κεφ. 47).

το άρρωστο παιδί[124]. Στο Βίο της Αθανασίας Αιγίνης (829-843) αναφέρεται μητέρα, που έφερε στη λάρνακα της αγίας το τυφλό και παράλυτο παιδί της, το οποίο ύστερα από λίγες ημέρες αποχώρησε υγιές[125]. Από τον όσιο Ευστράτιο Αγαύρου († 886) ζήτησε βοήθεια *γύναιον πενιχρὸν* για να θεραπευτεί το κωφάλαλο πεντάχρονο αγόρι της[126]. Ο ίδιος άγιος, επιστρέφοντας κάποτε στο μοναστήρι του από την Προύσα, συνάντησε στο δρόμο, κοντά σε ένα ποτάμι, άλλη γυναίκα με το παιδί της νεκρό στην αγκαλιά. Συγκινημένος από τον πόνο και την απόγνωσή της ανέστησε το βρέφος[127]. Στον τάφο του αγίου Ευδοκίμου (9ος αι.) προσέφυγε χήρα μητέρα για να θεραπεύσει την παράλυση των χεριών του μοναχογιού της[128]. Μία γυναίκα, που ζούσε φτωχικά στη γειτονιά της μονής του Αγίου Στεφάνου στη Θεσσαλονίκη του 9ου αι., οδήγησε εκεί το μικρό γιο της Θεόδωρο, *ἐκ δαιμονικῆς ἐπιστασίας τεταραγμένας κετημένον τὰς φρένας*, για να γιατρευτεί στον τάφο της οσίας Θεοδώρας[129]. Ένας άλλος νεαρός, ο Γεώργιος, οδηγήθηκε στο τάφο της αγίας *ὑπὸ τῶν τεκόντων*. Όταν όμως χρειάστηκε να μείνει κάποιος εκεί με το παιδί επί μέρες, αυτή ήταν η μητέρα του[130]. Μεταξύ αυτών που ευεργετήθηκαν από τον όσιο Λουκά († 953) αναφέρεται και η Νικολαώ, μητέρα δύο παράλυτων στα κάτω άκρα παιδιών, ενός αγοριού και ενός κοριτσιού. Η μητέρα, απελπισμένη από την κατάστασή τους και φοβούμενη για την τύχη τους όταν δεν θα υπήρχε πια για να τα φροντίζει και να τα προστατεύει[131], τα οδήγησε στον τάφο του

124. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 195, κεφ. 67.

125. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 223, κεφ. 30.

126. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 383, κεφ. 23. Ο άγιος θεράπευσε το παιδί *οἰκτείρας τὴν κατώδυνον ἐκείνην γυναῖκα*.

127. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 384, κεφ. 24.

128. *Βίος Ευδοκίμου*, 213, κεφ. 11. Για τη γυναίκα αυτή το παιδί της ήταν η χαρά της ζωής· *ἀνδρὸς γὰρ ἦν ἔρημος καὶ τέκνων ἀτυχὴς ἄλλων*. Μετά την αρρώστια του όχι μόνο δεν μπορούσε να προσφέρει βοήθεια στη χήρα μητέρα του αλλά είχε το ίδιο ανάγκη συνεχούς φροντίδας και περιποίησης, γεγονός που καθιστούσε τη ζωή της μητέρας δύσκολη και σκυθρωπή.

129. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 166-168, κεφ. 50.

130. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 168, κεφ. 51: *Προσεδρεύουσα δὲ μετὰ τοῦ παιδὸς ἡ τοῦτον τεκοῦσα*.

131. Είναι εντυπωσιακή η αναφορά της μητέρας στο μέλλον των δύο παράλυτων παιδιών. Τα «άτομα με ειδικές ανάγκες» θα παρέμεναν απροστάτευτα και αβοήθητα και θα αντιστρεφόταν η τάξη των πραγμάτων: *«Οἴμοι», λέγουσα, «οὓς ἔμελλον ἔχειν ἀφορμὴν εὐφροσύνης, τούτους πολλῶν ἔχω δακρύων πρόφασιν. Οὓς ἐγὼ βακτηρίαν γήρως εὑρεῖν ἤλπιζον, τούτους οὐδὲ βακτηρία νῦν ὅλως βοηθεῖν δύναται· ὥστε τοῦτο δεῖ με θρηνεῖν, τίς, ἐμοῦ θανούσης, ὑμᾶς περιθάλψει; Τίς ποὺς ὑμῖν ἔσται, χεὶρ δὲ μᾶλλον ἐλέους φιλανθρώπως ἀνοιγομένη;»* (*Βίος Λουκά Στειριώτη*, 211, κεφ. 84).

αγίου για να θεραπευτούν[132]. Η μητέρα δαιμονιζόμενου νεαρού κατέφυγε στο Συμεών το Νέο Θεολόγο[133].

Στις περισσότερες από τις περιπτώσεις αυτές δεν προκύπτει ότι οι γυναίκες ήταν χήρες. Για τη Θεοδότη μάλιστα, που αναφέρεται στο Βίο του Βασιλείου του Νέου ότι ζήτησε τη βοήθεια του αγίου για την υγεία του τετράχρονου γιου της, είναι βέβαιο ότι ο σύζυγός της βρισκόταν στη ζωή. Ο άγιος τη διαβεβαίωσε για την αίσια έκβαση της ασθένειας του παιδιού και της προείπε: *καὶ ἄλλα δὲ τέκνα εἰ τέξεις, τελευτήσουσι*[134]. Όταν άλλωστε οι γυναίκες ήταν χήρες, οι βιογράφοι δεν παρέλειπαν να το επισημάνουν, όπως στην περίπτωση εκείνης που κατέφυγε στον τάφο του αγίου Ευδοκίμου. Χήρα ήταν μάλλον και η γυναίκα που ζήτησε τη βοήθεια του Ιωάννη του Νέου στη Θράκη (επί Βασιλείου Β΄). Δεν καταγόταν από την περιοχή αλλά είχε έρθει από μακριά (*μὴ τῶν ἐγχωρίων, ἀλλὰ πόρρωθεν ἐπίδημος*). Το παράλυτο παιδί ήταν γι' αυτήν η αφορμή, το φως και το εχέγγυο της ζωής. Έχοντας χάσει όλες τις ελπίδες, με το μοναχοπαίδι της στην αγκαλιά προχωρούσε στο δρόμο εκλιπαρώντας τη βοήθεια του αγίου. Αποκαμωμένη, έπεσε στο έδαφος και την ώρα που κοιμόταν είδε στον ύπνο της τον άγιο να θεραπεύει το παιδί[135]. Χήρα ήταν και η μητέρα του νεαρού Μιχαήλ από την Τραπεζούντα, που παρέμεινε μαζί με τον άρρωστο γιο της στο ναό, για να θεραπευτεί από τον Ευγένιο Τραπεζούντος[136], όπως και η μητέρα της Άννας, ηγουμένης της Βαρδαίνης[137], που με τη βοήθεια του Συμεών του Νέου Θεολόγου είδε την κόρη της να θεραπεύεται από βαριά ασθένεια[138].

Εκτός από τις μητέρες, είτε χήρες είτε χωρίς τη συμπαράσταση του συζύγου τους, που προσέτρεχαν σε έναν άγιο προκειμένου να θεραπευτεί το άρρωστο παιδί τους, υπήρχαν και εκείνες που φρόντιζαν ενεργά για πρακτικές ανάγκες των παιδιών τους, όταν ο πατέρας δεν ήταν σε θέση να το κάνει. Η σύζυγος του οσίου Φιλαρέτου († 792), Θεοσεβώ, αφού προηγουμένως δεν είχε διστάσει να επιπλήξει τον άντρα της, ο οποίος είχε δωρίσει όλη την περιουσία τους χωρίς να φροντίσει να εξασφαλίσει τη διαβίωση των παιδιών τους, έσπευσε να απευθυνθεί στους γείτονες, ζητώντας να της δανείσουν ψωμί, όταν διαπίστωσε ότι δεν είχε αλεύρι για να τα θρέψει[139].

---

132. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 211-212, κεφ. 84.
133. *Βίος Συμεών του Νέου Θεολόγου*, 298-300.
134. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VIL.), 317.
135. *Βίος Ιωάννη του Νέου*, 687, κεφ. 15.
136. *Θαύματα Ευγενίου Τραπεζούντος*, 174-176, θαύμα 2.
137. Για τη μονή, βλ. JANIN, *Grands centres*, 430 (10).
138. *Βίος Συμεών του Νέου Θεολόγου*, 286-290.
139. *Βίος Φιλαρέτου*, 133.

Είναι λοιπόν πολλές οι αναφορές σε μητέρες που προκειμένου να φροντίσουν για την αποκατάσταση της υγείας των παιδιών τους παρέβαιναν τους κανόνες συμβιώσης. Αναλάμβαναν εξ ολοκλήρου την ευθύνη και υποκαθιστώντας τον πατέρα κατόρθωναν το ακατόρθωτο. Αποφάσιζαν να παραβλέψουν τις κοινωνικές συμβάσεις, έβγαιναν μόνες από το σπίτι, απομακρύνονταν από αυτό, πολλές φορές ακόμη και από την πόλη ή το χωριό τους. Ταξίδευαν, συχνά χωρίς συνοδό, αψηφώντας τους κινδύνους που ελλόχευαν, με προορισμό σχεδόν πάντοτε τον τόπο άσκησης ενός αγίου ή τον τάφο του. Ταξίδευαν ακόμη όταν επρόκειτο να ικανοποιήσουν τη μητρική ανάγκη να συναντήσουν το παιδί τους και να απαλύνουν τον πόνο που τους είχε προκαλέσει η απομάκρυνσή του.

Εκείνο που προκύπτει από τα παραπάνω είναι ότι οι γυναίκες-μητέρες είχαν τη δυνατότητα να αυτενεργήσουν προτάσσοντας το μητρικό φίλτρο και υπακούοντας σε αυτό. Οι κινήσεις και οι πράξεις, που απέρρεαν από τη στάση τους, δεν αντιμετωπίζονταν αρνητικά από τους συγχρόνους τους αλλά, αντίθετα, είτε επαινούνταν είτε, στη χειρότερη περίπτωση, αναφέρονταν απλώς χωρίς να σχολιάζονται. Η αγάπη της μητέρας προς τα παιδιά της αποτελούσε την κινητήρια δύναμη των γυναικών για να αψηφήσουν κοινωνικούς φραγμούς και να αναλάβουν αρμοδιότητες και ευθύνες που δεν τους αναλογούσαν. Από την άλλη πλευρά, το πλήθος αυτών των γυναικών που φρόντιζαν μόνες τα παιδιά τους, ενώ οι σύζυγοι βρίσκονταν στη ζωή, αποδεικνύει την αναγνώριση εκ μέρους των Βυζαντινών του δικαιώματος αλλά και της υποχρέωσης που είχαν οι μητέρες απέναντι στα παιδιά τους. Η φύση, πρότυπο στη συγκεκριμένη περίπτωση της κοινωνίας, υπαγόρευε τη στάση τους και τις οδηγούσε να παρακάμψουν με εμφανή δυναμισμό την από το νόμο υπαγορευόμενη πλήρη υποταγή στο σύζυγο. Αν και τα παιδιά, σύμφωνα με το νόμο, ανήκαν αποκλειστικά στην πατρική δικαιοδοσία, η μητέρα κυρίως ήταν εκείνη, που με γνώμονα το συμφέρον τους, φρόντιζε για την ίαση ή την κοινωνική επανένταξη και αποκατάστασή τους.

δ. Σχέσεις των παιδιών με τη μητέρα

Δεν αγαπούσαν όμως μόνον οι μητέρες τα παιδιά τους και φρόντιζαν γι' αυτά αλλά και τα παιδιά τιμούσαν και υπολόγιζαν τις μητέρες τους ιδιαίτερα. Σε νεαρή ηλικία τούς όφειλαν υπακοή και με την πάροδο του χρόνου φροντίδα και προστασία. Ο Λέων Ϛ΄, πεπεισμένος ότι καμία γυναίκα δεν έπρεπε να μείνει χωρίς αυτή τη βοήθεια στα γηρατειά της, όρισε ότι όλες οι γυναίκες, ακόμη και οι ανύπαντρες ή στείρες στις οποίες προηγουμένως απαγορευόταν, είχαν το δικαίωμα να υιοθετούν παιδιά[140] και αιτιολό-

140. NOAILLES - DAIN, Νεαρά 27, 105-111.

γησε, όπως πάντα, την απόφασή του: όσοι προέβαλλαν ως δικαιολογία της προηγούμενης νομοθεσίας ότι η γυναίκα δεν έχει το δικαίωμα της υιοθεσίας, επειδή *θῆλυ... πρόσωπον ὑπεξουσίους οὐ δύναται ἔχειν παῖδας,* αφαιρούσαν το δικαίωμα αυτό όχι μόνο από τις άτεκνες γυναίκες αλλά αμφισβητούσαν και την εξουσία της μητέρας πάνω στα παιδιά της. Όμως αυτό, κατά την άποψη του Λέοντος, αφορούσε σε εκείνα τα παιδιά που είχαν προκρίνει ως στάση ζωής την απομάκρυνση από τη μητέρα τους και τη ρύθμιση της ζωής τους με βάση τις επιθυμίες τους (*ὅσοι προκρίνουσι τῶν μητέρων διαστάντες ἰδίως ῥυθμιζόμενον ἔχειν βίον*) και όχι σε εκείνα που *τὴν μητρικὴν ἐξουσίαν ἡδέως φέρουσι καὶ διὰ βίου τὴν ὑποταγὴν αὐταῖς σῴζειν ἐγνώκασιν.* Σε αυτή την τελευταία αρχή θεωρούσε ο νομοθέτης ότι έπρεπε να υπακούουν τα παιδιά και με τη θέλησή τους, και όχι να παραμένουν κάτω από τη μητρική εξουσία υποχρεωμένα από νόμο. Η υποταγή στη μητέρα λοιπόν ήταν ηθική επιταγή και *ὁ... εἰς τάξιν υἱοῦ προφερόμενος εἰς ἐκεῖνα καὶ ὑπηρετούμενος τῇ μητρὶ καὶ ὑπὲρ αὐτῆς σπουδάζων ἅπερ ἐστὶν εἰκὸς παῖδα φρονεῖν.*

Μέσα στο πλαίσιο της οφειλόμενης φροντίδας προς τη μητέρα εντάσσεται και η μέριμνα των αγίων για την τύχη της μητέρας τους, την οποία επιθυμούσαν να εξασφαλίσουν —κυρίως αν ήταν χήρα— πριν γίνουν μοναχοί. Αυτό που υπαγορευόταν από τη συνείδηση είχε θεσπιστεί και ως κανόνας ήδη από την τοπική σύνοδο της Γάγγρας: *Εἴ τινα τέκνα γονέων, μάλιστα πιστῶν, ἀναχωροίη προφάσει θεοσεβείας, καὶ μὴ τὴν καθήκουσαν τιμὴν τοῖς γονεῦσιν ἀπονέμοι, προτιμωμένης δηλονότι παρ' αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας, ἀνάθεμα ἔστω*[141].

Ο Μιχαήλ Σύγκελλος († 846) μετά το θάνατο του πατέρα του, επειδή ήθελε να ασπαστεί το μοναχισμό, προβληματιζόταν για το μέλλον της μητέρας και των δύο αδελφών του. Κατόρθωσε με παραινέσεις να πείσει τις τρεις γυναίκες να γίνουν μοναχές, έτσι ώστε να μπορεί εκείνος ελεύθερος πλέον από υποχρεώσεις να ακολουθήσει τη ζωή που είχε επιλέξει[142]. Ο όσιος Νείλος († 1004) φρόντισε *καὶ περὶ τὸ ἀδύνατον μέρος τοῦ μακαρίου Στεφάνου,* όταν αυτός αποφάσισε να γίνει μοναχός. Έστειλε επιστολή στην ηγουμένη Θεοδώρα, η οποία αγαπούσε τον άγιο σαν παιδί της από τη μικρή του ηλικία, και της ζήτησε να δεχτεί στο μοναστήρι τη μητέρα και την αδελφή του Στεφάνου, προκειμένου εκείνος απερίσπαστος να ακολουθήσει το δρόμο του[143]. Ο Λάζαρος ο Γαλησιώτης στο ταξίδι του[144], όταν περνούσε κοντά από τη γενέτειρά

141. Κανόνας ΙϚ΄ της εν Γάγγρα Συνόδου, ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΛΗΣ, Γ, 112.

142. *Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου* Α, 229· πρβλ. *Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου* Β, 264.

143. *Βίος Νείλου του Νέου,* 75, κεφ. 28.

144. Για το ταξίδι του οσίου μέχρι την εγκατάστασή του στο όρος Γαλήσιο, βλ. ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Όσιος Λάζαρος,* 77-86.

του, παρόλο που ήταν ήδη μοναχός, δεν αντιστάθηκε στον πειρασμό να επισκεφτεί την πόλη *καὶ περὶ τῶν αὐτοῦ γονέων ἐπερωτήσῃ*. Ο πατέρας του ήταν ήδη νεκρός και στο Βίο περιγράφεται λεπτομερειακά η συγκινητική συνάντηση μητέρας και γιου[145]. Μετά από χρόνια και η μητέρα του Λαζάρου εκάρη μοναχή από το γιο της[146]. Τον ίδιο δρόμο ακολούθησε και η άπορη μητέρα του μοναχού Ιωάννη από το θέμα του Οψικίου, όταν επισκέφτηκε το γιο της στη μονή του οσίου Λαζάρου[147].

Η προτεινόμενη από τα αγιολογικά κείμενα ως λύση για το πρόβλημα της μητέρας που αποχωριζόταν τα παιδιά της, όταν εκείνα ακολουθούσαν το δρόμο του μοναχισμού, ήταν προφανώς η επικρατέστερη. Απάλλασσε τους νέους όχι μόνο από πρακτικές υποχρεώσεις αλλά και από συναισθηματικές. Και τούτο γιατί, όπως παρατηρείται, όταν η μητέρα ενός μοναχού δεν αφιερωνόταν και εκείνη στο Θεό, δεν ήταν σε θέση να καταπνίξει την επιθυμία της να τον συναντήσει και να του υπενθυμίσει με αυτό τον τρόπο τους δεσμούς του με τα γήινα, γεγονός που δεν ήταν επιθυμητό. Στο εγκώμιο του μοναχού Νικολάου, επισημαίνεται η άρνησή του να συναντηθεί, εκτός από τους άλλους συγγενείς και φίλους, ακόμη και με τη μητέρα του, προκειμένου να καταδειχτεί η απόλυτη απόφασή του να απομονωθεί[148]. Η μητέρα του είχε αναλάβει να εκπληρώσει το τάμα της ίδιας και του συζύγου της στην Παναγία για την αφιέρωση του γιου τους σε εκείνη. Πατέρας και γιος είχαν αρρωστήσει σοβαρά καθώς είχε αθετηθεί η υπόσχεση. Με αγγελική παρέμβαση η μητέρα πείστηκε να αφιερώσει το μοναχογιό της στη Θεομήτορα προκειμένου να εξαλειφθεί η τιμωρία[149].

Η απομάκρυνση των παιδιών από τη μητέρα έφερνε τις γυναίκες σε απόγνωση και είτε τις οδηγούσε σε ταξιδιωτικές περιπέτειες είτε ανάγκαζε τα παιδιά να αφήσουν τη μονή ή την ασκητική ζωή για να μετριάσουν τη θλίψη των μητέρων τους.

Η μητέρα του Βάκχου του Νέου (8ος αι.), παρόλο που ζούσε κοντά στα έξι παιδιά της στο Μαϊουμά, επίνειο της Γάζας, αποφάσισε, όπως ήδη αναφέρθηκε, να μεταβεί μόνη στα Ιεροσόλυμα με την ευκαιρία της εορτής της Υψώσεως του Τιμίου Σταυρού, για να συναντήσει τον ένα γιο της[150]. Η Κωνσταντώ, μητέρα των αγίων Δαβίδ, Συμεών και Γεωργίου από τη Μυτιλήνη, μετά το θάνατο του συζύγου της και σε ηλικία αρκετά προχωρημένη (73 ετών), ταξίδεψε από τη Λέσβο στο όρος Ίδη της περιο-

145. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 518-519.
146. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 528.
147. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 558.
148. *Εγκώμιο Νικολάου της Ωραίας Πηγής*, 42-43.
149. *Εγκώμιο Νικολάου της Ωραίας Πηγής*, 40.
150. *Βίος Βάκχου του Νέου*, 347, κεφ. 4.

χής της Τροίας, όπου ο πρωτότοκος γιος της, Δαβίδ, είχε χειροτονηθεί πρεσβύτερος, είχε ιδρύσει ναό και μοναστήρι των αγίων Κηρύκου και Ιουλίττης και διέπρεπε για την αφοσίωσή του στο Θεό. Μαζί με το μικρό οκτάχρονο Συμεών[151], *ἀποθεμένη τὴν γυναικείαν ἀσθένειαν καὶ τοῦ γήρως ὡς περιεπιλαθομένη*, θέλησε να επισκεφτεί τον αγαπημένο της γιο που είχε χρόνια να δει. Δεν στάθηκε όμως εμπόδιο στη σταδιοδρομία του αλλά αντίθετα του ανέθεσε και την τύχη του μικρότερου αδελφού του. Έμεινε για λίγες μέρες μαζί του και μετά επέστρεψε στην πατρίδα τους, όπου πέθανε[152]. Η μητέρα του Πέτρου Ατρώας († 837) ένιωσε απελπισία όταν και οι τρεις γιοι της την εγκατέλειψαν για να γίνουν μοναχοί. Αισθανόμενη ότι πλησιάζει το τέλος της ζωής της τους μήνυσε να την επισκεφτούν υπενθυμίζοντάς τους όσα εκείνη έκανε γι' αυτούς[153]. Η μητέρα του Νικηφόρου Μιλήτου (10ος αι.) δεν μπόρεσε να αντέξει για μακρό χρονικό διάστημα την απομάκρυνση από το γιο της και ταξίδεψε για να τον συναντήσει[154].

Αντίστοιχη με των παιδιών ήταν και η στάση της μητέρας, όταν εκείνη αποφάσιζε να καρεί μοναχή. Η πάγια πρακτική ήταν η μητέρα να εκτελέσει πρώτα τα καθήκοντά της απέναντι στα παιδιά, να εξασφαλίσει το μέλλον τους και στη συνέχεια να φροντίσει για τη σωτηρία της ψυχής της.

Η μητέρα του Θεοδώρου Στουδίτη, όταν αποφάσισε να ασπαστεί το μοναχισμό, φρόντισε προηγουμένως να οδηγήσει στον ίδιο δρόμο τον άντρα, τα παιδιά και τους ανδραδέλφους της. Το γεγονός ξένισε όλες τις συγγενείς και γνωστές της, που απόρησαν πώς μία γυναίκα, η οποία είχε όλα όσα θα έπρεπε να την κρατούν στον κοσμικό βίο, κατέφυγε στο μοναχικό[155]. Η οσία Άννα/Ευφημιανός (9ος αι.), παρά την έντο-

---

151. Η Κωνσταντώ, σύμφωνα με την ηλικία του Συμεών, πρέπει να γέννησε το τελευταίο παιδί της σε ηλικία αρκετά προχωρημένη. Το γεγονός κατά το ŠEVČENKO, «Hagiography», 117-118, μαρτυρεί χρονολογικά χάσματα στο Βίο, τα οποία συνεκτιμώμενα με άλλα στοιχεία οδηγούν στη χρονολόγηση συγγραφής του Βίου σε μεταγενέστερη εποχή.

152. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 217-218, κεφ. 8.

153. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 109. κεφ. 18: *καθικετεύω καὶ δέομαι ἐλθεῖν πρὸς τὴν ὑμᾶς γεννήσασαν καὶ ἀναθρεψαμένην διὰ τὸν Κύριον, ὠδίνας μητρικάς μου προσμεμνημένοι καὶ τόκου λυπηροῦ καὶ γαλακτοτροφίας καὶ μόχθου καὶ πολλῶν συμφορῶν οὐκ ἐπιλελησμένοι, ὅπως θεάσομαι ὑμᾶς πρὸ τοῦ ἀπελθεῖν ὅθεν οὐκ ἀναστρέφω.*

154. *Βίος Νικηφόρου Μιλήτου*, 159, κεφ. 5.

155. Θεόδωρος ΣΤΟΥΔΙΤΗΣ, *Επιτάφιος εις την εαυτού μητέρα*, στ. 889: *Τοῦτο ἐξένισε μὲν κατὰ τὴν ἡμέραν τὴν βασιλίδα, ἐξέπληξε δὲ τὰς συγγενίδας, ἐθάμβησε δὲ τὰς γνωρίμους, κατένυξε δὲ οὐ μόνον τοὺς ὁρῶντας, ἀλλὰ καὶ ἀκούοντας, ὅτι συζυγία ἔτι μεσηλικιοῦσα, αὐταρκουμένη τε κατὰ τὸν*

νη επιθυμία της να γίνει μοναχή, δεν εγκατέλειψε αμέσως το νεογέννητο βρέφος της αλλά παρέμεινε κοντά του όσο χρόνο απαιτούσε ο θηλασμός. Τελικά εκάρη μοναχή στον Όλυμπο μετά το θάνατο των παιδιών της[156]. Και η σύζυγος του Χριστοφόρου (10ος αι.), Καλή, εκάρη μοναχή αφού είδε προηγουμένως τα παιδιά της να ασπάζονται το μοναχισμό[157]. Τα δύο αυτά παιδιά, ο Σάβας και ο Μακάριος, κήδευσαν τη μητέρα τους, όταν πέθανε ύστερα από χρόνια ενάρετης μοναστικής ζωής[158].

Σπάνιες ήταν οι αντίθετες περιπτώσεις, όπως εκείνη που συγκαταλέγεται μεταξύ των θαυμάτων του οσίου Παύλου. Η σύζυγος του «πρώτου της πόλεως» της Έδεσσας, αμέσως μετά την ίασή της από δαιμόνιο, εγκατέλειψε το σύζυγο και τα παιδιά της και έγινε μοναχή. Ο πατέρας, ανίκανος προφανώς να αναλάβει μόνος την ανατροφή τους, απευθύνθηκε στον άγιο, ο οποίος τον συμβούλευσε να διανείμει τα υπάρχοντά του και να καταφύγουν ο ίδιος και τα παιδιά σε μοναστήρι[159] (σύμφωνα με το νόμο δεν μπορούσε μόνο ο ένας σύζυγος να γίνει μοναχός χωρίς να ακολουθήσει και ο άλλος[160]). Η σπάνια στάση της μητέρας δικαιολογείται από το γεγονός, ότι η ανάγκη της να ευχαριστήσει το Θεό και να αφιερωθεί σε αυτόν ήταν ανώτερη από το καθήκον που την υποχρέωνε να προνοήσει για την τύχη των παιδιών της.

Οι μητέρες όλων των εποχών καμάρωναν τα παιδιά τους και ονειρεύονταν να αποκτήσουν εγγόνια[161]. Οι ανθρώπινες αυτές στιγμές και τα συναισθήματα δεν λείπουν από τους Βίους των αγίων. Πονούσαν, όπως πάντα, για το χαμό των παιδιών τους[162] και μόνον οι μέλλοντες άγιοι ή οι μέλλουσες αγίες ξεπερνούσαν με την πίστη και με την αφοσίωση στο Θεό τις ανθρώπινες αδυναμίες.

Η Θεοδώρα Θεσσαλονίκης († 892) έχασε τα δύο από τα τρία παιδιά της. Ο βιογράφος της όμως, Γρηγόριος κληρικός, παρόλο που αναγνώρισε το μέγεθος της συμφοράς, σημείωσε: *Ἀλλ' οὐκ ἐκείνης τῆς γενναίας καὶ φιλοσόφου ψυχῆς τὸ δεινὸν καὶ*

βίον, ἀξιώματι βασιλικῷ καὶ ταμιευτικῷ τιμωμένη, τοὺς παῖδας ἡλικιώτας ἔχουσα, οὐχ εἵλχθη μὲν τῷ τούτων φίλτρῳ, οὐ τῷ καταλιπεῖν διάδοχον τοῦ γένους, οὐδὲ τῷ αἵματι τῆς ἀγχιστείας, οὔτε τῇ τῆς οἰκίας ἀποστερήσει, οὐ μὴν οὐδὲ τῇ τῆς θεραπείας ἀλλοτριώσει· ἀλλ' ἔῤῥιψε μὲν τὰς ἐκ βασιλέων τιμάς, κατεπάτησε δὲ τὰ τοῦ βίου τερπνά, διέκοψέ τε τῇ τοῦ πνεύματος μαχαίρᾳ ἑαυτὴν ἐκ τῶν σαρκικῶν σχέσεων, καὶ τὰ δόξαντα Θεῷ πέπραχε μεγαλοβούλως.

156. *Βίος Άννας/Ευφημιανού*, στ. 173-174.
157. *Βίος Χριστοφόρου και Μακαρίου*, 384, κεφ. 7.
158. *Βίος Χριστοφόρου και Μακαρίου*, 395, κεφ. 18.
159. *Βίος Παύλου και Ιωάννου*, 380-382.
160. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 96-97.
161. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 6, κεφ. 9.
162. Βλ. το θρήνο της μητέρας του αγίου Ευδοκίμου: *Βίος Ευδοκίμου*, 214-215, κεφ. 15.

πέρα δεινῶν καὶ μέγα πάθος εἰς τέλος ἐκράτησεν. Ἐκράτησε μέν, ἐπειδὴ μήτηρ καὶ κατὰ τὸ ἶσον ταῖς μητράσιν ἡ φύσις ὡς ἐν πᾶσι κἂν τούτῳ κατεκρατήθη· οὐ ὡς αἱ πολλαὶ δὲ τῷ πάθει παρεσύρετο, τοῦ λογισμοῦ τῷ πάθει παραχωρήσαντος· μᾶλλον δὲ τῷ πάθει τὸν λογισμὸν ἀντιστήσασα[163]. Η δεινή θέση, στην οποία είχε περιέλθει, την έφερε ακόμη πιο κοντά στο Θεό και κατόρθωσε να πείσει το σύζυγό της να του αφιερώσουν τη πρώτη κόρη τους, που είχε επιζήσει.

Η στάση της Μαρίας της Νέας († 902) στο θάνατο του πεντάχρονου γιου της σχολιάζεται θετικά από το βιογράφο. Δεν παρεκτράπηκε σε εκδηλώσεις υπερβολικές, όπως θα έκανε κάθε μητέρα. Δεν έσκισε τα ρούχα της, δεν έριξε χώμα στα μαλλιά, δεν κτύπησε το πρόσωπό της ούτε βλασφήμησε[164]. Ξεπέρασε την ανθρώπινη φύση και κράτησε μέσα της τον πόνο, ενώ τα δάκρυά της ήταν τόσα όσα άρμοζαν σε μητέρα[165]. Αυτές οι εκδηλώσεις πένθους των γυναικών, ειδικά για την απώλεια του παιδιού τους, αναφέρονται συχνά στα αγιολογικά κείμενα και οι βιογράφοι των αγίων γυναικών επισημαίνουν τη συγκρατημένη στάση των ηρωίδων τους, που είναι σύμφωνη με τα χριστιανικά ιδεώδη, εφόσον ο θάνατος δεν είναι το τέλος της ζωής. Το πρότυπο αυτό προβάλλεται ήδη από τους Πατέρες της Εκκλησίας.

Ωστόσο, σε ορισμένες περιπτώσεις, το μητρικό φίλτρο υπερίσχυε και, άσβεστο και ακατανίκητο, αποτελούσε δοκιμασία των αγίων γυναικών. Η προβολή του στα αγιολογικά κείμενα με τη μορφή του πειρασμού μαρτυρεί, ότι είναι το δυνατότερο ανθρώπινο συναίσθημα για μία γυναίκα, ικανό να την κάνει να παραβεί ακόμη και τους θείους κανόνες.

Η Θεοδώρα Θεσσαλονίκης, ωθούμενη από το διάβολο, *παθοῦσά τι ἀνθρώπινον* άρχισε να διαμαρτύρεται στην ηγουμένη της μονής για την τύχη της κόρης της: *οὐ φέρω τὴν ἐκ τῶν ἐμῶν σπλάγχνων τεχθεῖσαν καθορᾶν εὐτελεῖ καὶ διερρηγμένῳ ῥακίῳ*

---

163. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 78-80, κεφ. 8.

164. Βλ., για παράδειγμα, *Βίος Μακρίνας*, 172-174 (*Οὐκοῦν οὐ παρεσύρη πρὸς τὸ πάθος ἡ μήτηρ οὐδὲ ἔπαθε δυσγενές τι καὶ γυναικεῖον, ὥστε βοῆσαι πρὸς τὸ κακὸν ἢ περιρρήξασθαι τὸ ἱμάτιον ἢ ἐπικωκῦσαι τῷ πάθει ἢ ταῖς γοεραῖς μελῳδίαις ἀνακινῆσαι τοὺς θρήνους. Ἀλλὰ ἡσυχῆ διεκαρτέρει τὰς τῆς φύσεως προσβολάς*), όπου περιγράφεται η αντίδραση της μητέρας της αγίας για το θάνατο του γιου της, Ναυκρατίου· βλ. και σχόλια του εκδότη, *ό.π.*, 80-82.

165. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 693, κεφ. 4: *ἡ δέ, μήτηρ ἦν, ἐστρέφετο μὲν ὡς εἰκὸς τὰ σπλάγχνα καὶ ἐσπαράττετο, ἔμενε δὲ καθ' ἑαυτὴν στενάζουσα καὶ εἰς φανερὰ ἐξέπιπτε δάκρυα. οὐ μὴν καὶ ἄσεμνόν τι ἐπεδείξατο, οὐ τὴν κόμην ἐσπάραξεν, οὐ τὰς παρειὰς ταῖς χερσὶν ᾔσχυνεν, οὐ τὸν χιτῶνα διέρρηξεν, οὐ κόνιν τῆς κεφαλῆς κατεχέατο, οὐ βλάσφημον ῥῆμα προήκατο, ἀλλὰ μικροῦ τὴν φύσιν ἐνίκησε, καὶ ὅσον δεῖξαι ὅτι μήτηρ ἐστὶ τοσοῦτον ἐπιδακρύσασα.*

περικαλυπτομένην καὶ βραχυτάτῃ διαιτωμένην τροφῇ. Κέλευσον οὖν αὐτὴν ἑτέρῳ μοναστηρίῳ δοθῆναι, ἐπεὶ οὐ φέρω τὴν τῶν σπλάγχνων μου πύρωσιν· μήτηρ γάρ εἰμι, καὶ ὡς πᾶσαι κἀγὼ περὶ τὸ τέκνον διάκειμαι[166]. Ο πειρασμός προσπαθούσε να νικήσει τη Θεοδώρα στο πιο ευαίσθητο σημείο της γυναικείας φύσης, στο αίσθημα της μητρότητας. Και πραγματικά, εκεί αποδείχτηκε ευάλωτη η αγία, η οποία είχε κατορθώσει να νικήσει όλες τις άλλες ανθρώπινες αδυναμίες. Παρά την απαγόρευση της ηγουμένης προς τη Θεοδώρα να φέρεται στη μοναχή Θεοπίστη (κόρη της Θεοδώρας) ως μητέρα προς κόρη, είδε (η ηγουμένη) *τὴν Θεοδώραν μεταξὺ τῶν ἀδελφῶν τοῦ τέκνου ἐπιμελουμένην*. Το επιτίμιο που της επέβαλε ήταν το πλέον δυσβάσταχτο για μητέρα: επί δεκαπέντε χρόνια μητέρα και κόρη δεν αντάλλαξαν ούτε μία κουβέντα που να μαρτυρεί τη σχέση αίματος που τις έδενε[167]. Προκειμένου δε να ασκηθεί ακόμη περισσότερο η Θεοδώρα, που ήταν ήδη πενήντα ετών, ο Θεός έφερε έτσι τα πράγματα ώστε, όταν η ηγουμένη Άννα, λόγω προχωρημένης ηλικίας, αποσύρθηκε από τη θέση της, ορίστηκε στην ηγουμενία της μονής του Αγίου Στεφάνου η Θεοπίστη[168].

Παρουσιάζεται όμως στα αγιολογικά κείμενα και η φροντίδα για την ανήμπορη και άρρωστη μητέρα, καθώς και ο πόνος των παιδιών για το χαμό της, ακόμα και όταν αυτά ήταν ώριμα και ενήλικα.

Ο Κωνσταντίνος εξ Ιουδαίων (9ος αι.) στην ταφή της μητέρας του *κλαυθμῷ τὴν ἐξόδιον ὁ παῖς ἐπεποίητο πρόοδον*. Εμφανίστηκε τότε μπροστά του και τον παρηγόρησε ο άγιος Τρόφιμος: "*Ὦ νεανίσκε, μὴ κλαῖε μητέρα, ἣ τὴν ἑαυτῆς σωτηρίαν ἐξήρνηται· μὴ δούλευε φύσει νεκρᾷ, ὁ τῆς χάριτος ἤδη τοὺς ἀρραβῶνας λαβών*"[169]. Η μητέρα του ήταν εβραία και μετά το θάνατό της ο Κωνσταντίνος ήταν πια ελεύθερος να μεταστραφεί στο χριστιανισμό. Ένας ιερέας, που συνόδευσε τον όσιο Νίκωνα το Μετανοείτε στο ταξίδι από τη Σπάρτη στην Κόρινθο (έτ. 997), τον παρακάλεσε να θεραπεύσει την άρρωστη μητέρα του, χρόνια κατάκοιτη και ακίνητη *χαλεπῷ νοσήματι προσομιλήσασα*[170]. Χαρούμενος ο γιος μετά την ίαση της και *ἐμπλησθεὶς ἡδονῆς τὴν ψυχὴν* ευχαριστούσε το Θεό για τη σωτηρία της.

---

166. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 116, κεφ. 25.

167. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 120-126, κεφ. 27-30.

168. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 138, κεφ. 37: *Καὶ γέγονεν ἡ κατὰ σάρκα θυγάτηρ πνευματικὴ μήτηρ τῆς Θεοδώρας, καὶ ἔτι μᾶλλον ἡ μισόδοξος καὶ φιλόθεος Θεοδώρα πρὸς τοὺς τῆς ὑποταγῆς πόνους ἠνδρίζετο.*

169. *Βίος Κωνσταντίνου εξ Ιουδαίων*, 630, κεφ. 7.

170. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 84, κεφ. 31.

ε. Υποκατάσταση της μητέρας

Η ανατροφή των παιδιών από τους γονείς ήταν δεδομένη και αυτονόητη. Είναι ενδιαφέρον όμως να διακριβωθεί, τι γινόταν όταν οι γονείς, και ιδίως η μητέρα, είτε βρίσκονταν σε αδυναμία να ανταποκριθούν στα καθήκοντά τους είτε δεν υπήρχαν πλέον στη ζωή. Τι συνέβαινε επίσης στην περίπτωση που οι γονείς επέλεγαν να ακολουθήσουν το μοναστικό βίο.

Στην πρώτη περίπτωση ανήκαν οι γονείς που βρίσκονταν κυρίως σε οικονομική (αλλά και πνευματική) αδυναμία να αναθρέψουν τα παιδιά τους. Επειδή, όπως ήδη αναφέρθηκε[171], η με οποιοδήποτε τρόπο εκμετάλλευση ή έκθεση των παιδιών απαγορευόταν, ορφανοτροφεία ή *βρεφοτροφεῖα* αναλάμβαναν την ανατροφή των παιδιών. Ο αριθμός των γνωστών ορφανοτροφείων είναι περιορισμένος[172], ωστόσο, καθώς είναι γνωστό ότι οι επίσκοποι στο πλαίσιο του φιλανθρωπικού έργου τους περιλάμβαναν τη μέριμνα για τα ορφανά, είναι πιθανό πως τα ορφανοτροφεία αποτελούσαν τμήματα άλλων εκκλησιαστικών φιλανθρωπικών ιδρυμάτων[173]. Ήδη ο Ιουστινιανός είχε συμπεριλάβει στη νομοθεσία του τα *βρεφοτροφεῖα*, ιδρύματα που προορίζονταν για την προστασία εξώγαμων παιδιών[174].

Στα αγιολογικά κείμενα απαντώνται δύο μόνο λόγοι που δεν επέτρεπαν στη μητέρα να αναθρέψει το παιδί της: ο θάνατος και η επιλογή του μοναστικού βίου. Σε αυτές τις περιπτώσεις το ρόλο της μητέρας αναλάμβαναν κυρίως συγγενικά πρόσωπα, φίλοι ή και εκπρόσωποι της Εκκλησίας.

Η οσία Άννα/Ευφημιανός, όταν έχασε και τους δύο γονείς της έμεινε με τη γιαγιά της, η οποία έσπευσε να την παντρέψει[175]. Ο Αθανάσιος ο Αθωνίτης, κοιλάρφανος, ανατράφηκε, ως την ολοκλήρωση του θηλασμού, από τη μητέρα του. Μετά το θάνατό της μία ευγενής και πλούσια γυναίκα, παρθένος και μοναχή, γνωστή και αγαπητή στη μητέρα του, ανέλαβε την ανατροφή του, τον ανέθρεψε με μητρική στοργή και φρόντισε ως αληθινή μητέρα να του μεταδώσει ευγένεια και ευσέβεια[176]. Ο Θεόδω-

171. Βλ. κεφ. «Η παιδική ηλικία της Βυζαντινής», 41-42.

172. Για τα γνωστά ορφανοτροφεία του Ζωτικού και του αποστόλου Παύλου στην Κωνσταντινούπολη, βλ. Κωνσταντελος, *Βυζαντινή φιλανθρωπία*, 309-313. Για τα δύο επαρχιακά ορφανοτροφεία που έχουν επισημανθεί, ένα στην Απάμεια της Θράκης τον 6ο αιώνα και ένα στην Καισάρεια της Παλαιστίνης, βλ. Μεντζου-Μεϊμαρη, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα», 253 και 288.

173. Κωνσταντελος, *Βυζαντινή φιλανθρωπία*, 309.

174. Βλ. Κωνσταντελος, *Βυζαντινή φιλανθρωπία*, 314.

175. *Βίος Άννας/Ευφημιανού*, 174.

176. *Βίος Αθανασίου Αθωνίτη* Α, 5, κεφ. 6˙ *Βίος Αθανασίου Αθωνίτη* Β, 128, κεφ. 2: *γυνὴ γάρ τις τῶν εὐγενῶν καὶ πλουσίων, παρθένος οὖσα καὶ μοναχή, γνώριμος καὶ προσφιλὴς ἐτύγχανε*

ρος Κυθήρων, σε ηλικία πέντε ετών, παραδόθηκε από τους γονείς του σε δάσκαλο για να μάθει γράμματα. Δύο χρόνια αργότερα τον έφεραν στον επίσκοπο της πόλης (Κορώνης) και *τῷ κλήρῳ ἐγκαταλέγουσιν*. Λίγο χρόνο μετά οι γονείς του πέθαναν και, επειδή ήταν ακόμη ανήλικος, ήρθε στην Κορώνη ο πρωτοπαπάς του Ναυπλίου, φίλος ή συγγενής των γονέων του, και τον πήρε για να τον αναθρέψει και να τον εκπαιδεύσει[177]. Ο όσιος Νείλος ανατράφηκε και εκπαιδεύτηκε από την αδελφή του μετά το θάνατο των γονέων τους. Σημειώνεται από το βιογράφο ότι η αδελφή του, αν και παντρεμένη, ήταν «φιλόθεος», γεγονός που αφήνει να εννοηθεί ότι ο γάμος εμπόδιζε συνήθως τη γυναίκα να είναι αφιερωμένη στο Θεό[178]. Η Θεοκτίστη η Λεσβία, ορφανή σε νηπιακή ηλικία, ανατέθηκε από τους συγγενείς της σε μοναστήρι[179].

Η επιλογή του μοναστικού βίου ήταν ακόμα μία περίπτωση εξαιτίας της οποίας η μητέρα δεν ολοκλήρωνε την ανατροφή των παιδιών, ήταν όμως δικαιολογημένη. Παρ' όλα αυτά δεν απαντώνται περιπτώσεις εγκατάλειψης πολύ μικρών παιδιών, παρά οι σπάνιες εξαιρέσεις χήρων γονέων, οι οποίοι προηγουμένως είχαν φροντίσει να εξασφαλίσουν τη διαβίωση και τη σωστή ανατροφή για τα παιδιά τους.

Η οσία Άννα/Ευφημιανός έχασε το σύζυγό της ενώ ήταν έγκυος. Την άμεση επιθυμία της να αφιερωθεί στην ασκητική ζωή ανέκοψε το παιδί που γεννήθηκε, εφόσον έπρεπε να το θηλάσει. Μόνο μετά τον απογαλακτισμό του, παρέδωσε το βρέφος στο θείο, αδελφό του πατέρα της[180]. Η περίπτωση της Άννας θα μπορούσε να θεωρηθεί ως εγκατάλειψη του παιδιού της, αφού είχε καθήκον όχι μόνο να το θηλάσει, αλλά και να το μεγαλώσει και να το εκπαιδεύσει. Από αυτές τις υποχρεώσεις η αγία εκτέλεσε μόνο την πρώτη, ωστόσο σημαντική, όπως έχει ήδη αναφερθεί[181], και επιπλέον το παιδί παραδόθηκε σε συγγενικό πρόσωπο, το οποίο θα το φρόντιζε με αληθινό ενδιαφέρον.

Αντίθετα, ο Αντώνιος, πατέρας της Θεοδώρας Θεσσαλονίκης, ο οποίος μετά το θάνατο της γυναίκας του θέλησε να γίνει μοναχός, δεν δίστασε να εγκαταλείψει την

τῇ μητρὶ τοῦ παιδός, ἥτις ἀλγήσασα τὴν καρδίαν ἐπὶ τῇ ὀρφανίᾳ αὐτοῦ καὶ μονώσει ἀνέλαβε πρὸς αὐτὸν στοργὴν φυσικῆς μητρὸς καὶ ἀνεδέξατο τοῦτον καὶ ἀνέτρεφε καὶ ἀνῆγεν εὐγενῶς τε καὶ εὐσεβῶς. Πρβλ. *Εγκώμιο Αθανασίου Αθωνίτη*, 33.

177. *Βίος Θεοδώρου Κυθήρων*, 282-283: *ὁ πρωτοπαπᾶς τοῦ Ἐναυπλίου, συνήθης ὢν τῶν αὐτοῦ γονέων καὶ φίλος εἴτε καὶ συγγενής, ἀκριβῶς οὐδεὶς ἐδίδαξε*.

178. *Βίος Νείλου του Νέου*, 48, κεφ. 3.

179. *Βίος Θεοκτίστης Λεσβίας*, 11, κεφ. 7: *νηπία δ' ὀρφανισθεῖσα, παρὰ τῶν συγγενῶν ἐδόθην εἰς παρθενῶνα καὶ τὸ μοναχικὸν ἠμφίεσμαι σχῆμα*.

180. *Βίος Άννας/Ευφημιανού*, 173-174.

181. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», 123-124.

κόρη στην πνευματική μητέρα της, που θα αναλάμβανε τη φροντίδα και τη διαπαιδαγώγησή της[182].

Διαφορετικά είναι τα δεδομένα στην περίπτωση της Ευφροσύνης της Νέας, όπως περιγράφεται στο Εγκώμιό της από τον Κωνσταντίνο Ακροπολίτη. Όταν αυτή ήταν ήδη δώδεκα ετών, ο πατέρας επρόκειτο να λάβει μέρος σε στρατιωτική επιχείρηση και, προκειμένου να είναι η κόρη του περισσότερο ασφαλής, αποφάσισε να τη στείλει στον αδελφό του στην Κωνσταντινούπολη. Προκαλεί εντύπωση το γεγονός, ότι ο πατέρας προτίμησε να απομακρυνθεί η κόρη του από την οικογένειά της αντί να μείνει με τη μητέρα της κατά τη διάρκεια της απουσίας του. Παράλληλα βέβαια αναφέρεται ότι η οσία είχε ήδη εκδηλώσει κλίση προς το μοναχισμό[183] και έτσι η μετάβασή της στην πρωτεύουσα άνοιγε το δρόμο των εξελίξεων. Αν και στο Βίο της οσίας τα γεγονότα καταγράφονται διαφορετικά[184], γεγονός παραμένει ότι η Ευφροσύνη ανατέθηκε στον πατρικό θείο της, Αγέλαστο, στην Κωνσταντινούπολη. Τα γεγονότα που διαδραματίστηκαν τη νύχτα του γάμου και η φυγή της έχουν ήδη αναφερθεί[185], ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει η αγωνία του θείου της και οι προσπάθειες που κατέβαλε για να την εντοπίσει και να την επαναφέρει στο σπίτι. Έστειλε όλους του οικείους του (προφανώς δούλους αλλά και φίλους) να ψάξουν παντού: *ἠρευνῶντο φίλων οἰκίαι, ἰδίων καταγωγαί. Οἱ παριόντες ἀκριβέστερον ἐξητάζοντο, οἱ τῆς πόλεως στενωποί, τὰ ἔρημα οἰκημάτων χωρία, τέλος τὰ ἱερὰ καταγώγια καὶ ὅπου δήποτε τόπος δι' ὑποψίας ἐτύγχανεν.* Αφού έψαξαν μάταια όλα τα πιθανά μέρη στα οποία μπορούσε να είχε καταφύγει η Ευφροσύνη, ο Αγέλαστος βρισκόταν σε απόγνωση καθώς δεν ήξερε πώς να απολογηθεί στους γονείς της[186]. Η αγωνία του Αγελάστου ήταν πραγματικά μεγάλη, γιατί δεν στάθηκε άξιος να ανταποκριθεί στα καθήκοντά του ως κηδεμόνα της νεαρής Ευφροσύνης.

4. Συμπεράσματα

Το ιουστινιάνειο πνεύμα της πατρικής εξουσίας, αν και αποδυναμωμένο, ίσχυσε ως βασικός άξονας λειτουργίας της οικογένειας σε όλη τη μεσοβυζαντινή περίοδο. Και

---

182. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 72, κεφ. 4.

183. *Εγκώμιο Ευφροσύνης της Νέας*, 58, κεφ. 3.

184. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 83, 89.

185. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 83.

186. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 863, κεφ. 6: *"Τί γὰρ ἄν, φασί, καὶ δράσαιμεν, τῶν πατέρων ταύτην ἀνακαλουμένων, ὅσον τε οὔπω καὶ αὐτῶν ἤδη παρόντων, καὶ ταῦτ' ἐπ' ἐκείνῃ μόνῃ τὰς τοῦ ζῆν σαλευόντων ἐλπίδας;*

ενώ θα ανέμενε κανείς να ανιχνεύσει στα βυζαντινά κείμενα της εποχής τη μητέρα ως δευτερεύον και βουβό πρόσωπο, σκιαζόμενο από τη δυναμική παρουσία του *pater familias*, η πραγματικότητα που διαγράφεται στους Βίους των αγίων είναι διαφορετική. Στα αγιολογικά κείμενα η μητέρα τιμάται και ο ρόλος της, συχνά ενεργητικός, εξαίρεται ιδιαίτερα. Έστω κι αν αποτελεί κοινό τόπο, είναι συχνά επαναλαμβανόμενη η εικόνα τής, από κοινού με τον πατέρα, ανατροφής των παιδιών.

Ο ρόλος της δεν περιοριζόταν εκεί, αλλά η μητέρα εμφανίζεται, χωρίς ταλαντεύσεις και ενδοιασμούς, κατάλληλα προετοιμασμένη για να μεταδώσει στα παιδιά της γνώσεις, ηθικές και θρησκευτικές αρχές και να κατευθύνει τις επιλογές τους, κυρίως όταν ο πατέρας δεν βρισκόταν πλέον στη ζωή[187]. Η εικόνα αυτή αφορούσε τόσο στις γυναίκες της αριστοκρατίας όσο και σε γυναίκες φτωχές, που δεν δίσταζαν να επαιτήσουν προκειμένου να εξασφαλίσουν τη διαβίωση, την υγεία και τη μελλοντική αποκατάσταση των παιδιών τους, χωρίς οι γυναίκες εκείνες να ήταν χήρες.

Οι μητέρες ασχολούνταν ενεργά με πρακτικές ανάγκες των παιδιών τους, ακόμη και όταν ο πατέρας υπήρχε αλλά δεν ήταν σε θέση να τα φροντίσει. Παρέβαιναν τους κοινωνικούς κανόνες διαβίωσης, ταξίδευαν μόνες έστω και σε απομακρυσμένες περιοχές και αυτενεργούσαν προτάσσοντας και υπακούοντας στο μητρικό φίλτρο. Οι κινήσεις τους δεν αντιμετωπίζονταν αρνητικά από τους συγχρόνους τους αλλά αντίθετα προβάλλονταν ως πρότυπα και επαινούνταν.

Τα παιδιά σε νεαρή ηλικία τούς όφειλαν υπακοή και με την πάροδο του χρόνου φροντίδα και προστασία. Εκκλησία και Πολιτεία μερίμνησαν ώστε να εξασφαλίσουν στις μητέρες άνετη διαβίωση στα γηρατειά τους, προτρέποντας ή υποχρεώνοντας τα παιδιά προς αυτή την κατεύθυνση. Η μητέρα, από την πλευρά της, δεν εγκατέλειπε ποτέ τα καθήκοντά της απέναντι στα παιδιά, ακόμη και στην περίπτωση που είχε έντονη την επιθυμία να αφιερωθεί στο Θεό.

Οι μητρικές εκδηλώσεις συναισθημάτων, όπως η περηφάνια για την πρόοδο των παιδιών ή ο πόνος για το χαμό τους, περιγράφονται και αναδεικνύονται.

187. Για το ρόλο της μητέρας ως μεταδότριας γνώσεων και κυρίως αρχών, βλ. HERRIN, «L'enseignement maternel».

Γ. Η ΣΥΖΥΓΟΣ

καὶ συνεργὸς ἐδόθη... τῷ εἰρημένῳ ἀνδρὶ
καὶ ζεῦγος ἀπεφάνθη χρυσοῦν
Βίος Θωμαΐδος Α, 234, κεφ. 3

Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΣΥΖΥΓΟΥ μέσα στη βυζαντινή οικογένεια ενδυναμώθηκε από την *Εκλογή*. Οι αρμοδιότητες, που η νομοθεσία των Ισαύρων τής κατοχύρωσε, κατέστησαν το ρόλο της διακριτό από εκείνον του συζύγου και οριοθέτησαν τη δράση της. Η συναίνεση της μητέρας στη μνηστεία και στο γάμο των παιδιών[1], η διοίκηση των του οίκου, καθώς και η διαχείριση ιδιαίτερης περιουσίας ανύψωσαν τη θέση της μέσα στην οικογένεια. Στην έννοια *οἶκος*, που καθόριζε τα όρια του ιδιωτικού χώρου των Βυζαντινών, συμπεριλαμβάνονταν, εκτός από την *οἰκία*, και το σύνολο των ανθρώπων που ζούσαν και εργάζονταν εκεί[2]. Τα καθήκοντα επομένως της Βυζαντινής, έστω κι αν περιορίζονταν στον ιδιωτικό χώρο, ήταν ωστόσο αυξημένα.

Παρ' όλα αυτά η εικόνα της συζύγου στα αγιολογικά κείμενα εμφανίζεται περισσότερο δυσδιάκριτη από εκείνη της μητέρας, που διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη ζωή του αγίου[3]. Οι σύζυγοι των βιογραφούμενων προσώπων αρκούνταν συνήθως σε μία αναφορά σχετική με την τέλεση του γάμου και πολλές φορές στην πορεία του Βίου αγνοούνται. Ακόμη και όταν οι άγιοι αποφάσιζαν να εγκαταλείψουν το σπίτι τους για να αφιερωθούν στο Θεό δεν γνωρίζουμε πάντοτε το μέλλον της γυναίκας τους.

Ο Θεόδωρος Κυθήρων αναγκάστηκε από τον πρωτοπαπά του Ναυπλίου να παντρευτεί μία γυναίκα με την οποία απέκτησε δύο παιδιά[4]. Το όνομά της δεν αναφέρεται, αν και στη συνέχεια του Βίου η σύζυγος επανεμφανίζεται[5]. Ο όσιος Πέτρος

1. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 74 και 86-87.
2. Για τον καθορισμό του περιεχομένου και της έννοιας του *οἴκου* στο Βυζάντιο, βλ. ARIÈS - DUBY, *A History of Private Life*, 567-579. Βλ. επίσης MAGDALINO, «Aristocratic *oikos*», όπου εξετάζεται η κοινωνιολογική έννοια του όρου.
3. Βλ. κεφ. «Η μητέρα».
4. *Βίος Θεοδώρου Κυθήρων*, 263.
5. *Βίος Θεοδώρου Κυθήρων*, 286.

παντρεύτηκε, έγινε πατρίκιος και έλαβε μέρος στην εκστρατεία του Νικηφόρου Α΄ εναντίον των Βουλγάρων το 811. Συνελήφθη μετά την καταστροφή και με θαυματουργό τρόπο απελευθερώθηκε. Αποφάσισε τότε να γίνει μοναχός στον Όλυμπο της Βιθυνίας. Καμία αναφορά δεν υπάρχει στη γυναίκα του, η τύχη της οποίας αγνοείται[6]. Ο κυνηγός, που ανακάλυψε τον Πέτρο τον Αθωνίτη, όταν αυτός κρυβόταν σε σπήλαιο στον Άθω, θέλοντας να παραμείνει κοντά στον άγιο δεν ενδιαφέρθηκε καθόλου για την τύχη της γυναίκας του[7]. Στο Μελέτιο το Νέο επιδίωξαν να δώσουν οι γονείς του μία νύφη *δι᾽ ἧς ᾤοντο χαριεῖσθαι τῷ νέῳ*[8], χωρίς να μαθαίνουμε ούτε το όνομα ούτε τίποτε άλλο γι᾽ αυτήν.

Ο αρχάγγελος Μιχαήλ συνέστησε στον όσιο Χριστόφορο να μην υπολογίσει τις διαμαρτυρίες της συζύγου του και να μην αναλογιστεί την τύχη της προκειμένου να γίνει μοναχός[9]. Φρόντισε όμως να τον καθησυχάσει λέγοντάς του ότι ο Κύριος *ὁ μὴ τερπόμενος ἐπὶ ἀπωλείᾳ ἀνθρώπων κακείνην καὶ τὸν καρπὸν τῆς ὀσφύος ὑμῶν, πάντας σωθῆναι βούλεται καὶ μοναχοὺς γενέσθαι*[10]. Στο ίδιο πνεύμα είναι και η ιστορία συγκλητικής, την οποία εγκατέλειψε ο σύζυγός της με τρία παιδιά για να γίνει μοναχός. Η γυναίκα, *ἔρημος τοῦ ἀνδρὸς καταλειφθεῖσα καὶ τοῖς κακοῖς τῆς χρείας τρυχομένη*[11], αναρωτιόταν: *μηδένα δὲ μῶμον ἐν ἐμοὶ εὑρών, ὅμως κατέλιπέ με χήραν καὶ προστασίας ἔρημον πάσης*[12]. Ο σύζυγός της εμφανίστηκε σε όνειρο στο στυλίτη μοναχό Ιωάννη, στον οποίο ανέθεσε να την καθησυχάσει και να την καθοδηγήσει να γίνει μοναχή[13]. Μετά το θάνατο των δύο παιδιών της και τη σωτηρία του τρίτου από βέβαιο θάνατο, με τη βοήθεια εταίρας που μετανόησε για τη ζωή της[14], η γυναίκα έλαβε το μοναχικό σχήμα[15]. Στο Απόσπασμα του Βίου του πατριάρχη Ευθυμίου αναφέρεται ο *ἱερὸς Ἀνδρέας*, ο οποίος, όταν αποφάσισε να μείνει διά βίου στην εκκλησία του, θέλησε να παρηγορήσει προηγουμένως τη σύζυγο και μητέρα των παιδιών του[16].

Οι γυναίκες τύχαιναν ιδιαίτερης αναφοράς μόνον όταν οι αντιλήψεις και οι επιθυμίες τους ταυτίζονταν με εκείνες των συζύγων και όταν τους ακολουθούσαν στις

6. *Βίος Πέτρου*, στ. 517
7. *Βίος Πέτρου Αθωνίτη*, 32.
8. *Βίος Μελετίου του Νέου* Α, 36, κεφ. 2.
9. *Βίος Χριστοφόρου και Μακαρίου*, 377.
10. *Βίος Χριστοφόρου και Μακαρίου*, 377-378.
11. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 56, κεφ. 58.
12. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 59, κεφ. 60.
13. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 57, κεφ. 58.
14. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 58-59, κεφ. 59.
15. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 60, κεφ. 60.
16. *Απόσπασμα του Βίου Ευθυμίου πατριάρχη*, 125.

αποφάσεις για απομάκρυνση από τα εγκόσμια και καταφυγή στη μοναστική ζωή. Το όνομα της συζύγου του Θεοφάνη του Ομολογητή είναι γνωστό, γιατί η Μεγαλώ αποδείχτηκε ομοϊδεάτισσα και συνοδοιπόρος του συζύγου της[17].

1. Η ιδανική σύζυγος

Η επιλογή της ιδανικής συζύγου, μέλημα των γονέων, γινόταν με αυστηρά κριτήρια. Παρά το ύφος, το σκοπό και τη δομή των αγιολογικών κειμένων όμως, ακόμη και από αυτά προκύπτει ότι οι Βυζαντινοί δεν έμεναν αδιάφοροι και απαθείς μπροστά στο σωματικό κάλλος. Και ενώ, λογικά, προτάσσονται τα ψυχικά χαρίσματα και οι χριστιανικές αρετές, συχνά δεν παραλείπονται και οι σωματικές. Η φυσική ομορφιά της νύφης τονίζεται, υπαρκτή ή όχι, και το γνωμικό «οία η μορφή οία και η ψυχή» αποτυπώνεται και εκφράζεται σε κείμενα, που κατεξοχήν εξυμνούν την εγκατάλειψη του σώματος και τη φροντίδα μόνο της ψυχής.

Η μητέρα του Ευθυμίου του Νέου, χήρα από την εποχή που ο άγιος ήταν μόλις επτά ετών, αποφάσισε να αναζητήσει νύφη για το γιο της, προκειμένου *καὶ τῶν φροντίδων αὐτῷ συγκοινωνήσῃ τὸ γύναιον καὶ τέκνου γονῇ προσθήκην οἴσει τῷ γένει ἐπιμειοῦσθαι κινδυνεύοντι*[18]. Επιδίωξε να βρει γυναίκα *ὁμότροπον τῷ παιδί*, και επέλεξε την Ευφροσύνη, συνετή αλλά και όμορφη, πλούσια, από καλή γενιά και ικανή να ευχαριστήσει τον άντρα της ψυχικά και σωματικά[19]. Όταν ο Βάρδας, σύζυγος της αδελφής της Μαρίας της Νέας, αποφάσισε να μιλήσει στο φίλο του Νικηφόρο, θέλοντας να τον πείσει να παντρευτεί τη Μαρία, εξέθεσε τα χαρίσματά της: *Ἔστι τῇ ἐμῇ συζύγῳ ἀδελφὴ παρθένος, καὶ ἡ παρθένος σφόδρα καλή, οὐ μόνον τὴν ὄψιν, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχήν, ὡς ἀντιλάμπειν τὸ ἔσωθεν κάλλος τῷ κάλει τοῦ σώματος*[20].

Ο Νείλος ο Νέος, αν και επιθυμούσε να παραμείνει αγνός, δοκιμάστηκε από το διάβολο, ο οποίος *ἤρξατο κατατοξεύειν τὰς τῶν γυναικῶν ἀγάμους, ἐπὶ τῷ κάλλει τοῦ νέου· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῇ καλλιφωνίᾳ τῆς ψαλμωδίας αὐτοῦ, καὶ τῇ ἐν ἅπασι διεγέρσει καὶ ἐπιτηδειότητι.* Δεν κατάφερε να ξεφύγει από τα ερωτικά βέλη *μιᾶς αὐτῶν,*

17. Βλ. κεφ. «Η γέννηση κόρης στους Βυζαντινούς», 33-34 και «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 69.

18. *Βίος Ευθυμίου του Νέου*, 18-19, κεφ. 5.

19. *Βίος Ευθυμίου του Νέου*, 19, κεφ. 5: *συνετὴν οὖσαν... καὶ εὐθέατον, πολύολβόν τε καὶ τοκέων εὐπατριδῶν ἀπόγονον..., ἱκανὴν οὖσαν εὐφρᾶναι ἔφεσιν ἀνδρὸς συνετοῦ καὶ θέλξαι πρὸς αὐτὴν ἐπινεύοντος.*

20. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 692, κεφ. 2.

ὡραιότητι μὲν καὶ φύσεως κάλλει τὰς ἄλλας ὑπερβαλλούσης, ἐκ γένους δὲ εὐτελοῦς καὶ τοῦ τυχόντος καταγομένης. Ζεύγνυται τοίνυν αὐτῇ...[21].

Ένα σημαντικό προσόν της ιδανικής νύφης, ιδιαίτερα για τους αγίους, που κατά το πρότυπο των Βίων κατάγονταν από καλή και ένδοξη γενιά, ήταν η προέλευσή της από ανάλογο κοινωνικό στρώμα με το μελλοντικό σύζυγό της. Οι γάμοι μεταξύ ατόμων από διαφορετικό κοινωνικό στρώμα δεν επιδοκιμάζονται στα αγιολογικά κείμενα. Η περίπτωση του Νείλου του Νέου είναι εύγλωττη. Παντρεύτηκε γυναίκα από ευτελές και τυχαίο γένος, ακριβώς επειδή ο γάμος του ήταν διαβολική ενέργεια και ο άγιος έπρεπε να δοκιμαστεί.

Ο Παύλος επίσκοπος Μονεμβασίας κατέδειξε στις ψυχωφελείς διηγήσεις του την κοινωνική κατακραυγή που αντιμετώπιζαν, όσοι, κυρίως άντρες, είχαν την ατυχία να παντρευτούν γυναίκες κατώτερου κοινωνικού στρώματος. Στη διήγησή του *Περὶ τῆς γυναικὸς τῆς εὑρεθείσης ἐν τῇ νήσῳ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς*[22] αναφέρεται στην ιστορία μιας γυναίκας και του γιου της, που συνάντησε ένας ιερέας σε κάποιο νησί —δεν κατονομάζεται— κατά την επιστροφή του από τη Ρώμη στην Κωνσταντινούπολη. Η γυναίκα καταγόταν από τη Λάρισα και ήταν κόρη φτωχών γονέων που πέθαναν πολύ νωρίς. Ένας από τους άρχοντες τη λυπήθηκε, την πήρε στο σπίτι του, όπου την ανέθρεψε και την εκπαίδευσε σαν κόρη του. Μόλις η νεαρή κοπέλα έφτασε σε ηλικία γάμου, ο άρχοντας την πάντρεψε με το μοναχογιό του, *μὴ βδελυξάμενος τὴν ἐμὴν πτωχείαν καὶ δυσγένειαν*[23], όπως η ίδια διηγήθηκε. Όμως οι συγγενείς και οι φίλοι του νεαρού *ὠνείδιζον αὐτὸν καθ' ἑκάστην, λέγοντες· «τί ἐστι τοῦτο ὃ ἐποίησεν ὁ πατήρ σου εἴς σε ὅτι οὐχ εὑρέθη πώποτε γυνὴ ὁμοία τῆς ὑμετέρας ὑπερηφανείας, ὅτι ταύτην τὴν πενιχρὰν καὶ δυσγενῆ δέδωκέ σοι γυναῖκα;»*. Παρά την αντίδραση του νεαρού, ο οποίος ισχυριζόταν ότι εκείνο που προείχε στην επιλογή της συζύγου δεν ήταν ο πλούτος και η ευγενική καταγωγή αλλά η αρετή της κοπέλας, οι φίλοι του δεν έπαυαν να τον περιπαίζουν. Η γυναίκα δεν άντεχε την καθημερινή δοκιμασία του συζύγου της και του πρότεινε να της δώσει την άδεια να καρεί μοναχή, ώστε, ελεύθερος πια, να παντρευτεί *γυναῖκα ὁμοίαν... περιφανῆ καὶ ἔνδοξον*. Η εμμονή όμως του άνδρα στην απόφαση του πατέρα του και στη διατήρηση του γάμου ανάγκασαν τελικά τη σύζυγό του να εγκαταλείψει το σπίτι τους, να μπει στο καράβι και να αποβιβαστεί σε ένα νησί.

---

21. *Βίος Νείλου του Νέου*, 49, κεφ. 3.

22. *Les recits édifiants*, αρ. 12/II, 97-103. Η διήγηση αυτή δεν αποδίδεται με βεβαιότητα στον Παύλο· βλ. σχετικά τα σχόλια του εκδότη, *Les recits édifiants*, 14-17.

23. *Les recits édifiants*, αρ. 12/II, 98.

Εκεί παρέμεινε επί τριάντα χρόνια, παρόλο που στο μεταξύ, αμέσως μετά την άφιξή της, ανακάλυψε ότι ήταν έγκυος. Γέννησε μόνη ένα γιο και έζησαν οι δυο τους με τη φροντίδα του Θεού για τις καθημερινές ανάγκες της επιβίωσής τους.

Ο Παύλος Μονεμβασίας με τη διήγηση αυτή θέλησε να καταδείξει το μέγεθος του προβλήματος που ενδέχετο να προκύψει από έναν αταίριαστο κοινωνικά γάμο, ο οποίος ωστόσο ήταν δυνατό να συναφθεί και να γίνει αποδεκτός από μέλη της αριστοκρατίας. Η επιθυμία του άρχοντα να παντρέψει το μοναχογιό του με κοπέλα ταπεινής καταγωγής, της οποίας όμως γνώριζε τα ψυχικά και πνευματικά χαρίσματα, καθώς και η προθυμία του γιου να αποδεχτεί το γάμο και να παραμείνει πιστός σε αυτόν, παρά την κοινωνική κατακραυγή, πιστοποιούν ότι παρόμοιοι γάμοι δεν ήταν κοινωνικά απαγορευμένοι έστω και αν ήταν κατακριτέοι. Από την άλλη πλευρά, η επιθυμία και η εμμονή της γυναίκας να ελευθερωθεί ο σύζυγός της, που την καθήλωσαν μόνη και απροστάτευτη σε ένα νησί με την ευθύνη της ανατροφής ενός παιδιού, μαρτυρούν την ένταση του κοινωνικού προβλήματος και παράλληλα την αυτοσυνειδησία της γυναίκας που την οδήγησε στην αυτοθυσία.

Ακόμη και οι βασιλικές νύφες, οι μελλοντικές αυγούστες, κατά τα αγιολογικά κείμενα, υπάκουαν στο πρότυπο που προβάλλεται και για τις συζύγους των κοινών θνητών[24].

Στο διαγωνισμό που οργάνωσε η Ειρήνη Αθηναία προκειμένου να βρει την κατάλληλη νύφη για το γιο της, Κωνσταντίνο Ϛ΄, έλαβαν μέρος και οι εγγονές του οσίου Φιλαρέτου. Από το Βίο του οσίου πληροφορούμαστε ότι η κόρη του Γεροντιανού, *πλουσία ὑπάρχουσα σφόδρα καὶ καλὴ τῷ εἴδει*, ήταν σίγουρη για τον εαυτό της και πίστευε ότι με εφόδια την ομορφιά και τον πλούτο της θα επιλεγεί ως βασιλική σύζυγος και μελλοντική αυγούστα: ‘*Ἐγὼ ἀκριβῶς ἐπίσταμαι ὅτι καὶ πλουσιωτέρα καὶ εὐμορφοτέρα ὑπάρχω κἀμοὶ ἔχει ἐπιλέξεσθαι ὁ βασιλεύς*’. Όταν ωστόσο παρουσιάστηκε στην Ειρήνη, στο γιο της και στο λογοθέτη Σταυράκιο, *ὃς ἅπαντα ἐδιοίκει τὰ τοῦ παλατίου*, της είπαν: ‘*Καλὴ μὲν ὑπάρχεις καὶ ὡραία, ἀλλὰ πρὸς βασιλέαν οὐ ποιεῖς*’. Στη θέα όμως των τριών εγγονών του Φιλαρέτου *ἐξέστησαν ἐπὶ τῷ κάλλει αὐτῶν καὶ ἡδύνθησαν ἐπὶ τῇ καταστολῇ καὶ τῇ συνέσει αὐτῶν, ἐπί τε τὸ σύσχημον βῆμα αὐτῶν*. Αμέσως η πρώτη, η Μαρία, μνηστεύτηκε τον Κωνσταντίνο, η δεύτερη τον

24. Για το σωματικό και ψυχικό κάλλος ως δεδομένα χαρίσματα των βυζαντινών πριγκιπισσών, βλ. SCHREINER, «Das Herrscherbild», 149-150· GARLAND, «“The Eye of the Beholder”», 20-21, 28-29, 31. Βλ. επίσης ΝΙΚΟΛΑΟΥ - ΧΡΗΣΤΟΥ, «Αντιλήψεις», 55 σημ. 17, όπου επιχειρείται η ερμηνεία απουσίας μαρτυριών σχετικά με το σωματικό κάλλος των Ειρήνης Αθηναίας, Θεοδώρας συζύγου του Θεοφίλου και Ζωής Καρβονοψίνας.

πατρίκιο Κωνσταντινάκιο και την τρίτη ζήτησε σε γάμο ο Αργούσης, βασιλιάς των Λογγοβάρδων[25]. Τα απαιτούμενα προσόντα για τη βασιλική σύζυγο δεν ήταν μόνον η καλή καταγωγή, η ομορφιά και ο πλούτος. Εκείνα που εντυπωσίασαν ήταν η σύνεση και η συστολή της υποψήφιας νύφης.

Στις περιπτώσεις των βασιλικών γάμων που αναφέρονται στους Βίους των αγίων απουσιάζουν τελείως οι πραγματικοί λόγοι σύναψής τους. Πολιτικές σκοπιμότητες και επιγαμίες ισχυρών οικογενειών, που συνιστούσαν τα βασικά αίτια των βασιλικών συνοικεσίων, αγνοούνται από τους συγγραφείς.

2. Οι σχέσεις των συζύγων

Οι σχέσεις των συζύγων περιγράφονται αρμονικές κυρίως όσον αφορά στους γονείς των βιογραφούμενων αγίων. Η σύμπνοια, η συνέργεια και η αλληλοβοήθεια στηρίζουν και ενδυναμώνουν το γάμο[26], ενώ οι αποφάσεις λαμβάνονται από κοινού.

Στο Βίο της αγίας Θωμαΐδος απαντά μία από τις πολλές, κοινότυπες ενδεχομένως, περιγραφές της σωστής και ολοκληρωμένης συμβίωσης γονέων αγίων, καθώς και η εικόνα της ιδανικής συζύγου. Ο πατέρας της οσίας παντρεύτηκε την Καλή (η σημασιολογία του ονόματος είναι προφανής), η οποία στάθηκε για το σύζυγό της *συνεργὸς τοῦ βίου*. Σύμφωνα με το βιογράφο ήταν *τὸ ἦθος καλλίστη, καλλίων δὲ τὴν ψυχήν, σωφρονοῦσα μᾶλλον, τὸ δ᾽ ἀληθὲς εἰπεῖν ὁμοφρονοῦσα τἀνδρί, τὴν πολιτείαν ἐπαινετή, τὴν γνώμην συνετή, καλὴ τὴν προαίρεσιν·... κἀντεῦθεν καὶ συνεργὸς ἐδόθη κατ᾽ αὐτὸν ἡ Καλὴ τῷ εἰρημένῳ ἀνδρὶ καὶ ζεῦγος ἀπεφάνθη χρυσοῦν, ζεῦγος τρισεύδαιμον καὶ μακάριον, τὸν εὐαγγελικὸν εὐτόνως ἕλκον ζυγὸν καὶ φυλάττον τὰ*

25. *Βίος Φιλαρέτου*, 141-143. Για τον Κωνσταντινάκιο και την ταύτιση του Αργούση, βλ. σχόλια των εκδοτών, *ό.π.*, 105.

26. Η διαφοροποίηση του γάμου των γονέων των αγίων από το γάμο των ίδιων των βιογραφουμένων στα αγιολογικά κείμενα δεν σημειώθηκε από τη RINGROSE, *Saints*, 140, η οποία υποστηρίζει ότι ο θεσμός του γάμου δεν απεικονίζεται ποτέ «as a good in for itself». Η ίδια γενίκευση γίνεται και όσον αφορά στη γέννηση των παιδιών και στα ίδια τα παιδιά (*ό.π.*, 141-142), τα οποία χαρακτηρίζονται ως γήινος δεσμός των αγίων που τους αποσπά από την πνευματική άσκηση και την απομόνωση. Στην πραγματικότητα, στο μέτρο που αυτό ίσχυε, αφορούσε μόνο στους αγίους, λιγότερο στις άγιες γυναίκες και καθόλου στους γονείς των αγίων, οι οποίοι ανέτρεφαν τις οικογένειές τους με αγάπη και αφοσίωση. Οι ίδιοι οι άγιοι, άλλωστε, εμφανίζονται στα αγιολογικά κείμενα και ως παιδιά, που δέχονται τη φροντίδα και το ενδιαφέρον το γονέων τους (βλ. κεφ. «Η παιδική ηλικία της Βυζαντινής», 43-47 και «Η μητέρα», ιδιαίτ. 129-130).

θεῖα θεσπίσματα. [...] Ἀλλ' ὅπερ ἐλέγομεν οὕτω μὲν ἡ Καλὴ τὸν βίον ὁμοῦ καὶ θεάρεστος ἀνδρὶ νομίμως ὁμοτρόπῳ συνέζευκτο· καὶ ἦν ὁρᾶν ἄμφω φρονοῦντες θαμὰ τὰ τοῦ βίου περιφρονοῦντας καλά, ὁμονοοῦντας, συμπνέοντας· πλούτου δὲ καὶ χρημάτων ἦσαν ἔχοντες ἱκανῶς, οὔτε πενίᾳ συνδουλούμενοι οὔτ' αὖ χρημάτων βάρεσιν ἐξοιδούμενοι ἀλλὰ τῇ μέσῃ τύχῃ προσελαυνόμενοι καὶ τῆς ἀρετῆς αὐτῶν τρανὲς ὡς οἶμαι τεκμήριον[27].

Αντίθετα, οι σχέσεις όσων αγίων παντρεύτηκαν δεν ήταν πάντα αρμονικές και σε ορισμένες περιπτώσεις περιγράφεται συζυγική διαβίωση που δεν αποτυπώνει ένα σωστό χριστιανικό γάμο.

Στον ίδιο Βίο, της αγίας Θωμαΐδος, περιγράφεται εκτενώς ο «αντι-γάμος», όπως έχει χαρακτηριστεί[28]. Η Θωμαΐς αναγκάστηκε παρά τη θέλησή της, πειθαρχώντας στην επιθυμία των γονέων της, να παντρευτεί το Στέφανο (και αυτού το όνομα είναι συμβολικό, καθώς ήταν στέφανος μαρτυρίου για την αγία) ο οποίος αποδείχτηκε *οὐ... συνεργὸς κατ' αὐτὴν ἀλλὰ μαχητής, οὐ συνέριθος ἀλλὰ μάλα πολέμιος*[29].

«Αντι-γάμοι» ήταν και οι δύο γάμοι της Αθανασίας της Αιγίνης. Ο πρώτος ήταν μάλλον μη-γάμος, αφού διήρκεσε μόνο δεκαέξι ημέρες καθώς ο σύζυγός της σκοτώθηκε από τους Άραβες *κρίμασιν οἷς οἶδε Θεός*[30]. Ο δεύτερος σύζυγός της ήταν ειδωλολάτρης και τα χρόνια που έζησε μαζί του, όπως περιγράφονται στο Βίο[31], κάθε άλλο παρά προς την εικόνα του τέλειου γάμου συντείνουν. Η Αθανασία ασχολείτο με την ανάγνωση των θείων γραφών, έκανε συνεχώς ελεημοσύνες ξοδεύοντας αφειδώς την οικογενειακή περιουσία, σε βαθμό που να μην επαρκεί πλέον για τις καθημερινές ανάγκες. Οι φτωχοί, οι χήρες και τα ορφανά ήταν κάτω από την προστασία της και οι μοναχοί έβρισκαν φιλοξενία στο σπίτι της. Σε ένα λιμό δεν φρόντισε να δώσει τροφή μόνο στους χριστιανούς αλλά και στους Αθίγγανους που υπέφεραν. Σε όλα αυτά δεν υπήρχε αντίδραση από το σύζυγό της, ο οποίος όχι μόνο έγινε χριστιανός αλλά πείστηκε να ασπαστεί το μοναχισμό, παρέχοντας έτσι τη δυνατότητα στην Αθανασία να πραγματοποιήσει και εκείνη την επιθυμία της. Αν θεωρήσουμε ότι σκοπός του γάμου ήταν η γέννηση παιδιών, οι γάμοι της Αθανασίας ήταν και οι δύο αποτυχημένοι.

Τη μορφή «αντι-γάμου» έχει και ο γάμος του Θεοδώρου Κυθήρων. Παντρεύτηκε μία γυναίκα χωρίς να το επιθυμεί. Έκανε μαζί της δύο παιδιά και στη συνέχεια

---

27. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 234, κεφ. 3.
28. Λαΐου, «Η ιστορία ενός γάμου», 241.
29. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 235, κεφ. 6.
30. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 3.
31. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212-213, κεφ. 5.

αδιαφόρησε και για τους τρεις. Όταν μετά τη χειροτονία του σε διάκονο από τον επίσκοπο Άργους βρισκόταν σε άσχημη ψυχική κατάσταση, έχοντας στην καρδιά του την επιθυμία να γίνει μοναχός, δεν σκέφτηκε να συζητήσει με τη γυναίκα του αλλά την αγνοούσε. Οι φίλοι του ήταν εκείνοι στους οποίους άνοιξε την καρδιά του και αποφάσισε να φύγει κρυφά με πλοίο για τη Ρώμη, όπου παρέμεινε τέσσερα χρόνια. Στη συνέχεια επέστρεψε στη Μονεμβασία επιθυμώντας να περάσει στα Κύθηρα. Εκεί τον εντόπισε η γυναίκα του και, στέλνοντας επιστολή στον τοπικό επίσκοπο, τον παρακάλεσε να στείλει το Θεόδωρο στο Ναύπλιο, όπου ζούσε, για να της δώσει την άδεια να καρεί και εκείνη μοναχή. Ο Θεόδωρος, προφασιζόμενος ότι τα γράμματα δεν ήταν της γυναίκας του την αγνόησε ακόμη μία φορά και έμεινε πιστός στην απόφασή του να μην έχει καμία σχέση με την οικογένειά του.

Η «τέλεια» γυναίκα λοιπόν έπρεπε να διαθέτει εξαιρετικά ηθικά, ψυχικά και νοητικά χαρίσματα για να πληροί το ρόλο της συζύγου. Για να είναι όμως επιτυχημένη η συμβίωση, το ζεύγος έπρεπε να έχει σύμπνοια και ομοφωνία, η οποία στις περισσότερες περιπτώσεις εξασφαλιζόταν με την υπακοή της γυναίκας και την αποδοχή εκ μέρους της των απόψεων του συζύγου, όταν τύχαινε να έχει διαφορετική θέση. Ακόμη και η ίδια η αυγούστα Θεοδώρα δεν τολμούσε, όσο ζούσε ο Θεόφιλος, να φανερώσει την προσήλωσή της στη λατρεία των εικόνων, φοβούμενη τις αντιδράσεις του[32]. Στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι αμφίβολο κατά πόσον ο αυτοκράτορας αγνοούσε πράγματι την πίστη της γυναίκας του ή άλλοι λόγοι του επέβαλλαν να σιωπά[33].

α. Υπακοή στο σύζυγο

Η Βυζαντινή ήταν υποχρεωμένη να σέβεται και να υπακούει το σύζυγό της. Όταν οι αρχές και η πίστη της έρχονταν σε σύγκρουση με εκείνες του συζύγου της, φανερά μεν υπάκουε σε αυτόν στην πραγματικότητα όμως, και μόνο σε θέματα πίστης, ακολουθούσε ό,τι εκείνη θεωρούσε σωστό.

Οι γονείς του Βάκχου του Νέου δεν ασπάζονταν την ίδια πίστη. Ο πατέρας του *τῆς ἱερᾶς τῶν Χριστιανῶν ἀποστὰς λατρείας τῇ μυσαρᾷ τῶν Ἀγαρηνῶν προσῆλθε λατρείᾳ.* Και τα επτά παιδιά που απέκτησαν ανατράφηκαν *τῷ οἰκείῳ τῆς παρανομίας ἔθει*, καθώς η μητέρα του δεν τολμούσε να εναντιωθεί στη θέληση του συζύγου της όσο αυτός βρισκόταν στη ζωή. Παρ' όλα αυτά, *λαθραίως ταῖς ἐκκλησίαις τῶν χρι-*

32. *Βίος Θεοδώρας*, 262-263.

33. Βλ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Οι γυναίκες», ιδιαίτ. 141-144. Βλ. και την άποψη της HERRIN, *Women in purple*, 193-196, ότι η ιστορία με τις εικόνες άλλα μαρτυρεί.

στιανῶν προσεδρεύουσα, διατηρούσε την πίστη της και παρακαλούσε το Θεό *μυσαρᾶς χωρισθῆναι τοῦ ἀνδρὸς ἐπιμιξίας* για να μπορέσουν ελεύθερα τόσο η ίδια όσο και τα παιδιά της να ενωθούν στην Εκκλησία του Χριστού[34].

Στον ίδιο Βίο αποκαλύπτονται οι επιπτώσεις ανυπακοής της συζύγου. Η μητέρα των επτά αδελφών επιστρέφοντας από τα Ιεροσόλυμα, όπου είχε συναντήσει το Βάκχο και της είχε διηγηθεί πώς έγινε χριστιανός και μοναχός, έπεισε και τα άλλα έξι παιδιά της να βαπτιστούν χριστιανοί μαζί με τις γυναίκες και τα παιδιά τους. Έφυγαν σε *ἀλλοδαπῇ χώρᾳ* γιατί, καθώς είχαν αλλαξοπιστήσει, φοβόντουσαν τους Αγαρηνούς. *Εἷς δέ τις τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἑπτὰ συνεζευγμένος γυναικὶ ἀκάμπτῳ καὶ θηριώδει, μὴ συναιρούσης αὐτῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τῇ τοῦ Χριστιανισμοῦ πίστει, ἀπελθοῦσα δῆλα τοῖς ἀπίστοις πάντα πεποίηκεν*[35]. Από εκεί ξεκίνησαν οι διωγμοί του Βάκχου. Η γυναίκα που δεν υποτάχτηκε στην ανδρική θέληση και φέρθηκε κατά αυτό τον τρόπο ήταν αλλόθρησκη, καθώς μία καλή χριστιανή δεν θα φερόταν έτσι στο σύζυγο και στην οικογένειά του.

β. Φιλονικίες

Η αρμονική συμβίωση ωστόσο διαταρασσόταν, με πρωτοβουλία των γυναικών, όταν ο σύζυγος αμελούσε βασικές υποχρεώσεις του, ιδίως όταν δεν φρόντιζε για τη σωστή διαβίωση των παιδιών του ζεύγους.

Ενδιαφέρουσες και αποκαλυπτικές, εφόσον αποτυπώνουν τη συμμετοχή της συζύγου στα οικογενειακά τεκταινόμενα, είναι οι σκηνές που περιγράφονται στο Βίο του Φιλαρέτου. Η Θεοσεβώ πληροφορήθηκε από το γιο τους ότι ο σύζυγός της είχε χαρίσει, και δεν είχε χάσει, όπως ο ίδιος ισχυρίστηκε, το ένα από τα δύο τελευταία βόδια που είχαν απομείνει στην οικογένεια. Η αντίδρασή της ήταν άμεση και οξεία: *ἡ δὲ ταῦτα ἀκούσασα ἐξεβόησε τὸ οὐαὶ ἐν πικρίᾳ ψυχῆς καὶ ῥίψασα τῆς ἰδίας κεφαλῆς τὸ κάλυμμα ἤρξατο τίλλειν τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ ἐν ὀδύνῃ καρδίας πρὸς τὸν ταύτης σύζυγον ἀπελθοῦσα ἐβόα μετὰ κλαυθμοῦ, ἀργοτρόφον τοῦτον ἀποκαλοῦσα, ἀκαμάτην, χαλκόσπλαγχνον, ἀνελεήμονα καὶ ἀκάρδιον, προστιθεῖσα καὶ ταῦτα τὰ ῥήματα· "ναί, ναί, ἐπ' ἐμοὶ τῇ ταλαιπώρῳ οὐ σπλαγχνίζῃ· κἂν τὰ τέκνα σου οἰκτείρησον· πῶς ἔχουσι ζῆσαι; ἀλλὰ σὺ λίθινος εἶ καὶ ἀμείλικτος, σπλάγχνα μὴ ἔχων· περιεκάρησας ἐργάζεσθαι καὶ θέλων κοιμᾶσθαι εἰς τὴν σκιάν, τούτου χάριν ἐξέδωκας*

34. *Βίος Βάκχου του Νέου*, 344, κεφ. 1.
35. *Βίος Βάκχου του Νέου*, 347, κεφ. 4.

τὸν ἀγρότην βοῦν καὶ οὐ διὰ θεόν"[36]. Το ξέσπασμα της γυναίκας ήταν απόλυτα δικαιολογημένο, αφού διέβλεπε τον κίνδυνο που διέτρεχε η ευημερία αλλά ίσως και η ζωή των παιδιών της. Σημειώνεται στο απόσπασμα πως αιτία του θυμού της δεν ήταν η αγωνία για τη δική της τύχη, παρόλο που και γι' αυτήν όφειλε να μεριμνά ο σύζυγός της. Ο Φιλάρετος, *πράως φέρων τῆς γυναικὸς τὰς λοιδορίας,* χαμογελούσε και δεν αποκρινόταν *ἵνα μὴ τῷ θυμῷ συναρπαγεὶς τὴν πραχθεῖσαν ἐλεημοσύνην ἀφανίσῃ.* Η Θεοσεβώ παρηγορήθηκε με τα λόγια του, όταν της υποσχέθηκε ότι ο Θεός θα τους επέστρεφε πολλαπλάσια τα αγαθά που δώριζαν σε όσους είχαν ανάγκη[37]. Η απογοήτευση όμως επανήλθε τόσο στη σύζυγο όσο και στα παιδιά του οσίου όταν ο πατέρας τους χάρισε και το τελευταίο βόδι: *Ἤρξαντο δὲ τὰ τέκνα αὐτοῦ θρηνεῖν ἅμα τῇ μητρὶ αὐτῶν.* Τούτη τη φορά ο Φιλάρετος σώθηκε με ένα ψέμα. Καθησύχασε την οικογένειά του λέγοντας ότι είχε κρυμμένα χρήματα που αρκούσαν για εκατό χρόνια ζωής των παιδιών του[38]. Οι ελεημοσύνες συνεχίστηκαν και η ίδια η Θεοσεβώ παρότρυνε τον άντρα της να δώσουν στο φτωχό, στον οποίο είχε χαρίσει το μοσχάρι τους, και την αγελάδα ώστε να μην υποφέρει από τη στέρηση του παιδιού της. Στη συνέχεια μετάνιωσε για την προθυμία της: *καλῶς μοι γέγονε ταῦτα· εἰ γὰρ μὴ ἐλάλησα, οὐκ ἂν καὶ τὴν μητέρα τοῦ μόσχου ὑστέρησα τὰ τέκνα μου*[39].

Σε όλες του τις πράξεις ο αντίλογος της Θεοσεβούς ήταν συνεχής και έντονος. Όταν ο άντρας της υπερέβη τα όρια και σε περίοδο λιμού έδωσε σε φτωχό το σιτάρι που είχε εξασφαλίσει για την οικογένειά τους, καθώς και το γαϊδούρι και το χιτώνα του, η Θεοσεβώ προχώρησε σε ειρωνείες. Όταν μάλιστα ένας φίλος έμαθε για την πτώχευση του Φιλαρέτου και τιμώντας τη φιλία τους έστειλε σιτάρι στην οικογένειά του, η γυναίκα απαίτησε το μερίδιο που αναλογούσε στην ίδια και στα παιδιά της, επειδή φοβόταν πως ο άντρας της θα το χάριζε και αυτό.

Φαινόμενα όπως αυτό της αδιαφορίας εκ μέρους των συζύγων για τις γυναίκες τους απαντώνται σπάνια στα αγιολογικά κείμενα. Αντίθετα, ιδιαίτερα κατά την αναφορά των βιογράφων στους γονείς των αγίων, τονίζεται το μεταξύ τους αμοιβαίο ενδιαφέρον. Αλλά και σκηνές κακομεταχείρισης και βίας δεν είναι συχνές. Σημαντική εξαίρεση αποτελεί ο Βίος της αγίας Θωμαΐδος, όπου μεγάλο τμήμα του κειμένου είναι αφιερωμένο στα μαρτύρια που υπέμεινε η αγία από το σύζυγό της, τα οποία άλλωστε αποτελούν μία από τις αιτίες αγιοποίησής της. Ο Στέφανος, *ἀνὴρ φρονῶν οὐ καλῶς*[40],

36. *Βίος Φιλαρέτου* (*IRAIK*), 68, στ. 10-19· πρβλ. *Βίος Φιλαρέτου*, 121-123.
37. *Βίος Φιλαρέτου*, 123.
38. *Βίος Φιλαρέτου*, 125.
39. *Βίος Φιλαρέτου*, 129.
40. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 236, κεφ. 8.

συμπεριφερόταν στη γυναίκα με τρόπο απαράδεκτο και μη ανεκτό από τη χριστιανική πίστη. Βδελυγμία, αποστροφή, ύβρεις, εμπαιγμοί, ξυλοδαρμοί ήταν η καθημερινή πρακτική απέναντι στη σύζυγό του. Η Θωμαΐς υπέμενε αγόγγυστα αυτού του τύπου τη συμπεριφορά, χωρίς διόλου να αποσπάται από το φιλανθρωπικό έργο της και να απομακρύνεται από το δρόμο που είχε επιλέξει. Το γεγονός, ότι έτσι οδηγήθηκε στον εξαγνισμό και στην αγιοποίηση, είναι δηλωτικό της ανοίκειας συμπεριφοράς και του μη αποδεκτού τρόπου συμβίωσης των συζύγων.

γ. Φροντίδα του συζύγου για τη σύζυγο

Οι Βυζαντινές στα αγιολογικά κείμενα –εκτός από τις εξαιρέσεις που αναφέρθηκαν– φαίνεται ότι απολάμβαναν των φροντίδων των συζύγων τους, οι οποίοι τις αγαπούσαν και μεριμνούσαν γι' αυτές. Αρκετά συχνά προσέτρεχαν οι ίδιοι στη βοήθεια αγίων προκειμένου να θεραπευτούν οι γυναίκες τους. Δεν παρέλειπαν επίσης, ιδίως όταν η κοινωνική ή οικονομική τους τάξη το επέτρεπε, να απευθυνθούν πρώτα σε γιατρούς και, όταν εκείνοι είχαν εξαντλήσει όλα τα περιθώρια της επιστήμης τους χωρίς να έχουν πετύχει την ίαση της ασθενούς, ερχόταν αρωγός η θεία επέμβαση.

Από τα μέρη του Καταβόλου ένας πρεσβύτερος οδήγησε τη γυναίκα του, η οποία είχε παράλυτο το ένα χέρι της, στη λάρνακα του οσίου Ευστρατίου και με την επέμβασή του η υγεία της γυναίκας αποκαταστάθηκε πλήρως[41].

Η σύζυγος του πατρικίου και μαγίστρου Στεφάνου, όπως αναφέρει ο Βίος του Ιωαννικίου[42], έπεσε θύμα των θεραπαινίδων της, *φαρμαχθεῖσα καὶ τὰς φρένας βλαβεῖσα.* Τα φάρμακα και οι γιατροί στους οποίους αποτάθηκαν δεν έφεραν αποτέλεσμα και τότε οδηγήθηκε από τους συγγενείς της στον όσιο, αναζητώντας τη σωτηρία. Η συγκεκριμένη γυναίκα, λόγω του αξιώματος του συζύγου της, ανήκε στην κατηγορία εκείνη που είχε τη δυνατότητα να προσφύγει στην επιστήμη.

Το ίδιο συνέβη και με τον πατρίκιο και στρατηγό Παύλο[43], ο οποίος έχοντας και ο ίδιος δεχτεί προηγουμένως την ευεργεσία του οσίου Μακαρίου της Πελεκητής, δεν δίστασε να καταφύγει εκ νέου σε αυτόν όταν *τὴν αὐτοῦ γαμετὴν συμβέβηκεν περιπεσεῖν νοσήματι.* Και εδώ είχαν εξαντληθεί τα περιθώρια της επιστήμης[44]. Ο Μακά-

41. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 399, κεφ. 58.

42. *Βίος Ιωαννικίου*, 364, κεφ 35.

43. Ο Παύλος του Βίου ταυτίζεται με τον Παύλο πατρίκιο και κόμητα του Οψικίου (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 473), στα χρόνια της μονοκρατορίας της Ειρήνης Αθηναίας· βλ. ΒΛΥΣΙΔΟΥ κ.ά., *Μικρά Ασία των Θεμάτων*, 174, 235, 393.

44. *Βίος Μακαρίου Πελεκητής*, 148-149, κεφ. 6.

ριος επισκέφτηκε τη γυναίκα στην Κωνσταντινούπολη και *τὴν ὁμοίαν εὐεργεσίαν τῷ ἀνδρὶ καὶ τῇ βοηθῷ δι' εὐχῆς ἰασάμενος παρέσχετο.* Στη συνέχεια ο άγιος θεράπευσε και τη σύζυγο του Θεογνώστου, *τῇ αὐτῇ Παύλου βασιλέως προστετιμημένου ἀξίᾳ*, που έπασχε από υδρωπικία (*ὑδερώτου*)[45].

Ο πατέρας του βιογράφου της αγίας Θεοφανούς, πλούσιος αξιωματούχος του κράτους, ζήτησε να φέρουν στο σπίτι του από το ναό των Αγίων Αποστόλων το δαχτυλίδι της αγίας, προκειμένου να γίνει καλά η γυναίκα του[46]. Ένας συγκλητικός παρακάλεσε τον όσιο Ευάρεστο να θεραπεύσει τη γυναίκα του, Σεργία, που ήταν βαριά άρρωστη και οι γιατροί δεν έδιναν πλέον ελπίδες[47].

Μία γυναίκα από μεγάλη οικογένεια της Θήβας αρρώστησε βαριά. Ο σύζυγός της μάταια δαπάνησε πολλά χρήματα στους γιατρούς. Τελευταία τους ελπίδα ήταν ο όσιος Λουκάς ο Στειριώτης, ο οποίος, *ἀλγοῦντι τῷ ἀνδρὶ καὶ δεομένῳ θερμῶς*, αποφάσισε να τον βοηθήσει. Η απόγνωση αλλά και η πίστη του συζύγου τον έκαναν να δεχτεί το μοναχό Παγκράτιο, που είχε εντολή από τον όσιο να αλείψει όλο το σώμα της ασθενούς με λάδι. Ο Βίος σχολιάζει την εγκράτεια του μοναχού και αγνοεί τη δεινή θέση στην οποία είχε περιέλθει ο σύζυγος αλλά και η ίδια η γυναίκα, που εκτέθηκε με τέτοιο τρόπο όχι μόνο στη θέα αλλά και στην αφή ενός άνδρα[48].

Η φροντίδα για τη σύζυγο δεν άφηνε ανέγγιχτο ούτε το Ιερό Παλάτιο. Όταν η Ευδοκία Ιγγερίνα, σύζυγος του Βασιλείου Α΄, στα τέλη του 867 – αρχές 868, *πάθει δεινῷ περιπέπτωκε· καὶ τῆς τῶν ἰατρῶν ἑπομένης βοηθείας ἐστέρητο* ο αυτοκράτορας ήταν δύσθυμος, στενοχωρημένος και απελπισμένος[49].

Παρ' όλα αυτά σε αρκετές περιπτώσεις οι σύζυγοι, ακόμη και όταν οι γυναίκες τους βρίσκονταν σε δεινότατη θέση, εξαιτίας κυρίως κάποιας ασθένειας, δεν έπαιρναν την πρωτοβουλία να τις βοηθήσουν ούτε καλούσαν κάποιο γιατρό ή άγιο σε βοήθεια.

Ο ιλλούστριος Ιωάννης δεν φαίνεται να κάλεσε γιατρό ή μαία σε βοήθεια της γυναίκας του, που επί είκοσι δύο μέρες είχε πόνους γέννας και κινδύνευε από στιγμή σε στιγμή να πεθάνει. Ακόμη και για την επέμβαση του οσίου Λουκά του Στυλίτη φρόντισε η ίδια η γυναίκα, που έστειλε κάποιον ζητώντας βοήθεια[50].

---

45. *Βίος Μακαρίου Πελεκητής*, 149, κεφ. 6.
46. *Βίος Θεοφανούς*, 18, κεφ. 26.
47. *Βίος Ευαρέστου*, 316–317, κεφ. 32.
48. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 203, κεφ. 74.
49. *Βίος Νικολάου Στουδίτη*, στ. 913–916. Η αυγούστα ανέκτησε την υγεία της, αφού ο Νικόλαος σε όραμα προείπε την ίασή της. Βλ. και KISLINGER, «Eudokia», 134 και σημ. 91.
50. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 229, κεφ. 34.

Οι πνευματικές και ψυχικές ασθένειες (δαιμόνια) δεν ήταν σπάνιες στη βυζαντινή κοινωνία[51]. Ο Λέων, από την κωμόπολη Αχυράους, δυστυχής για τη σύζυγό του που, κυριευμένη από ακάθαρτο πνεύμα, κατέτρωγε μόνη τις σάρκες της, συνάντησε το Θεόδωρο Στουδίτη, τον ικέτευσε με δάκρυα στα μάτια και πέτυχε την ίασή της[52]. Στον Πέτρο Ατρώας απευθύνθηκε *συγκλητικός τις, ὕπατος τῇ τύχῃ* για να θεραπεύσει τη γυναίκα του *μαινομένην ἀγρίως ὑπὸ ἀκαθάρτου δαίμονος*. Προηγουμένως είχε προσφύγει σε *ἐπισκόπους τινὰς τῶν τῆς αἱρέσεως τότε κρατούντων* [εικονομάχους][53]. Στο Βίο του Ηλία του Καλαβρού περιγράφεται η περίπτωση του Θεοδώρου, από το χωριό Μελικούκκων, ο οποίος αποφάσισε να οδηγήσει, κλαίγοντας από την απελπισία, την *ὑπὸ τοῦ ἀκαθάρτου δαίμονος ῥηγνυμένην καὶ συντριβομένην δεινῶς* γυναίκα του στον τάφο του αγίου. Η πίστη και οι παρακλήσεις του βοήθησαν και *εὐθέως καὶ παραχρῆμα ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτῆς τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα*[54].

Όλοι οι άνδρες που αναφέρθηκαν παραπάνω και βοήθησαν ή ενδιαφέρθηκαν για τη γυναίκα τους είναι επώνυμοι και αξιωματούχοι. Επρόκειτο επομένως για γυναίκες εύπορες και κοινωνικά καταξιωμένες. Υπάρχει όμως και ένας σημαντικός αριθμός γυναικών για τις οποίες δεν γνωρίζουμε την οικονομική τάξη ή το κοινωνικό στρώμα στο οποίο ανήκαν και οι οποίες αντιμετώπιζαν μόνες τα προβλήματα και τις αρρώστιες τους χωρίς τη συμμετοχή του συζύγου τους, όταν αυτός υπήρχε[55].

δ. Φροντίδα της συζύγου για το σύζυγο

Ενδιαφέρουσες είναι οι περιπτώσεις γυναικών οι οποίες είτε αναλάμβαναν πρωτοβουλία προκειμένου να σώσουν τη ζωή των συζύγων τους είτε φρόντιζαν για τη σωτηρία της ψυχής τους.

Στα ταραγμένα χρόνια της στάσης του Θωμά του Σλάβου (821-823), ο νοτάριος Ζαχαρίας από τα μέρη της Λυδίας είχε ακολουθήσει τον επαναστάτη. Συνελήφθη όμως και φυλακίστηκε *ἐν μιᾷ τῶν περιτετειχισμένων νήσων τῆς θαλάσσσης, Φύγελλα καλουμένῃ*, όπου τον φύλασσαν χίλιοι στρατιώτες. Όταν η είδηση για την τύχη του έφτασε στη σύζυγό του, εκείνη χωρίς να υπολογίσει κινδύνους και συνέπειες *τὸν χιτῶνα ἑαυτῆς περιρρήξασα* έσπευσε στον Πέτρο της Ατρώας και με δάκρυα στα μάτια

---

51. Βλ. κεφ. «Ασθένειες και θεραπεία των γυναικών», 243-250.
52. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Α, στ. 210-212· πρβλ. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, στ. 305.
53. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 139, κεφ. 34.
54. *Βίος Ηλία Καλαβρού*, 882, κεφ. 83.
55. Βλ. κεφ. «Ασθένειες και θεραπεία των γυναικών», 259-260.

τον παρακάλεσε να χαρίσει τη ζωή στο Ζαχαρία. Ο άγιος συγκινημένος προφανώς από τη στάση της γυναίκας και αναλογιζόμενος τη μοίρα της, αν έχανε το σύζυγό της, επενέβη και με θαυματουργό τρόπο οι πύλες της φυλακής άνοιξαν και ο νοτάριος ελευθερώθηκε[56].

Ο σύζυγος άλλης γυναίκας χρωστούσε δέκα χρυσά νομίσματα, τα οποία δεν είχε τη δυνατότητα να επιστρέψει. Αποφάσισε λοιπόν να συναντήσει τους δανειστές του με την ελπίδα κάποιος από αυτούς να τον λυπηθεί. Η σύζυγός του, ενήμερη για τα προβλήματα, τον ακολούθησε στην περιοδεία του. Κατά τη διάρκεια της πορείας ο άνδρας έπεσε χάμω, έχοντας την όψη νεκρού. Σε αυτό το σημείο τούς συνάντησε ο όσιος Ευστράτιος, ο οποίος είδε *τὴν γυναῖκα αὐτοῦ θρηνοῦσαν ἐπάνωθεν αὐτοῦ*. Αντιλαμβανόμενος το δράμα, την κάλεσε κοντά του, της έδωσε τα δέκα νομίσματα και την παρότρυνε να πει στο σύζυγό της να σηκωθεί, όπως και έγινε[57].

Ο ίδιος άγιος στάθηκε αρωγός σε μία ακόμη γυναίκα που ζήτησε τη βοήθειά του για το σύζυγό της. Πρόκειται για ένα μειζότερο[58] από τα μέρη του Καταβόλου, ο οποίος συκοφαντήθηκε ως παυλικιανός, σε εποχή που η αίρεση βρισκόταν υπό διωγμό[59], από κάποιον που του ζήτησε ελεημοσύνη και δεν έλαβε. Η οικογένεια του μειζοτέρου συνελήφθη και κατά τη μεταφορά τους στη Βασιλεύουσα η γυναίκα και η κόρη του ζήτησαν από τους στρατιώτες να τους επιτρέψουν να επισκεφτούν τον όσιο Ευστράτιο. Πήραν την άδεια και μόνες έφθασαν στη μονή, όπου ο Ευστράτιος τους προείπε ότι η οικογένεια θα αφεθεί ελεύθερη, αφού πρώτα ο άντρας τιμωρηθεί με είκοσι ραβδισμούς. Όταν οι γυναίκες επέστρεψαν στην Κωνσταντινούπολη φυλακίστηκαν μαζί με το μειζότερο και την επομένη ημέρα όλα έγιναν όπως είχε προβλέψει ο άγιος[60].

Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος θεράπευσε το φίλο του, Ορέστη, από ημιπληγία συγκινημένος και από τις παρακλήσεις της συζύγου του[61].

56. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 149-151, κεφ. 39.

57. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 377-378, κεφ. 14.

58. Για τους μειζοτέρους, βλ. Oikonomidès, *Listes*, 317 και σημ. 177.

59. Πρόκειται προφανώς για την επιχείρηση που ανελήφθη το έτος 856 από τον Πετρωνά εναντίον των παυλικιανών από το φόβο της σύμπραξής τους με τους γειτονεύοντες Άραβες· βλ. Χριστοφιλοπουλου, *Ιστορία* Β1, 215. Συμπεραίνουμε ότι πρόκειται για την επιχείρηση αυτή και όχι για εκείνη του Βάρδα τρία χρόνια αργότερα, αφού κατά το *Βίο του Ευστρατίου*, 382, κεφ. 22 η απόφαση της επιχείρησης ήταν της Θεοδώρας *καὶ Μιχαὴλ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς*, και το 856 (15 Μαρτίου;) έληξε η συμβασιλεία τους· βλ. Χριστοφιλοπουλου, «Αντιβασιλεία», 42.

60. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 382, κεφ. 22.

61. *Βίος Συμεών του Νέου Θεολόγου*, 304-306.

Η έντονη επιθυμία και η μέριμνα των γυναικών για τη μετά θάνατον συγχώρηση των αμαρτιών των συζύγων τους φαίνεται πως δεν αποτελούσε προνόμιο των υψηλά ισταμένων και όσων βαρύνονταν από αμαρτήματα, που οδήγησαν σε έριδες την αυτοκρατορία και στο θάνατο και στα μαρτύρια πολλούς χριστιανούς, όπως είναι η περίπτωση της συζύγου του Θεοφίλου[62].

Μία παρόμοια, τηρουμένων των αναλογιών, περίπτωση είναι αυτή ενός δουλεμπόρου από το χωριό Αρμοί στη Σικελία[63]. Όσο ζούσε, μάταια τον συμβούλευαν να εγκαταλείψει αυτή την ενασχόληση και να στραφεί σε άλλου είδους εμπορική δραστηριότητα. Η φιλαργυρία όμως δεν του επέτρεπε αυτή την αλλαγή και τη συνειδητοποίηση της αμαρτίας του. Μετά το θάνατό του, η σύζυγός του γνωρίζοντας ότι, επειδή ο άντρας της όσο ζούσε δεν είχε δείξει μεταμέλεια, εστερείτο τις μετά θάνατον *συνήθεις λειτουργίας*, παρακάλεσε για αυτές τον πατέρα Αρσένιο, συνοδό του Ηλία του Σπηλαιώτη, προσφέροντάς του μάλιστα ένα νόμισμα[64]. Στην προκειμένη περίπτωση το αποτέλεσμα δεν ήταν παρόμοιο με εκείνο του Θεοφίλου. Άγγελος εμπόδισε τον άγιο να μνημονεύσει το νεκρό και επέστρεψε στη σύζυγο το νόμισμα.

3. Καθημερινές συνήθειες

Σκηνές καθημερινής συμβίωσης των συζύγων δύσκολα μπορεί να ανιχνεύσει κανείς στα αγιολογικά κείμενα. Και τούτο γιατί οι περισσότεροι Βίοι αναφέρονται σε αγίους ή αγίες που γρήγορα εγκατέλειψαν την πατρική ή τη συζυγική στέγη και στη συνέχεια είτε αποτραβήχτηκαν σε ερημικές περιοχές είτε εντάχτηκαν στη μοναστηριακή ζωή. Εξαίρεση αποτελούν οι Βίοι των αγίων γυναικών, κυρίως, που παρέμειναν παντρεμένες σε όλη τους τη ζωή. Στοιχεία επίσης καθημερινού συζυγικού βίου εντοπίζονται σποραδικά και στους άλλους Βίους κυρίως για πρόσωπα που σχετίζονταν με τους αγίους.

---

62. Είναι γνωστό ότι η αυγούστα Θεοδώρα *ἱκέτευε σὺν πολλοῖς δάκρυσιν ὑπὲρ τοῦ ἰδίου ἀνδρός*: REGEL, *Analecta Byzantino-Russica*, 34-35. Η συγχώρηση του αυτοκράτορα και η σωτηρία της ψυχής του οφείλονται στις προσπάθειες που με ειλικρινή πρόθεση κατέβαλε η σύζυγός του. Πρβλ. και τις παρακλήσεις της Θεοδώρας προς τον πατριάρχη Μεθόδιο και τους αδελφούς Γεώργιο και Συμεών Μυτιλήνης στο *Βίο Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 244-246. Για την αποκατάσταση του Θεοφίλου και τους λόγους που την υπαγόρευσαν, βλ. MARKOPOULOS, «The Rehabilitation».

63. Μονή των Αρμών μαρτυρείται στο *Βίο Σάβα του Νέου*, 47, 48.

64. *Βίος Ηλία Καλαβρού*, 855, κεφ. 18.

Η πιο κοινή σκηνή καθημερινότητας είναι αυτή του φαγητού, όταν το ζευγάρι καθόταν στο τραπέζι και κατά τη διάρκεια του γεύματος η σύζυγος άκουγε τον άντρα της να διηγείται πώς πέρασε την ημέρα.

Στο Βίο Βασιλείου του Νέου, ένας άντρας, *μέτριος... καὶ οὐχὶ τῶν περιδόξων*, που θεραπεύτηκε από το Βασίλειο κοντά στη Χρυσή Πύλη της Κωνσταντινούπολης, κάλεσε στη συνέχεια τον άγιο στο σπίτι του. *Καταλαβόντων δὲ τὴν οἰκίαν ὑπεδέξατο αὐτοὺς ἡ γυνὴ τοῦ ἰασθέντος καὶ παραθεῖσα τράπεζαν εὐθύς, ἤσθιον ἅμα εὐφραινόμενοι.* Την ώρα του φαγητού άρχισε ο άντρας να διηγείται στη γυναίκα του για την αρρώστια και τη θεραπεία του από το Βασίλειο[65].

Όταν οι βασιλικοί απεσταλμένοι έφτασαν στο σπίτι του Φιλαρέτου, ο όσιος ζήτησε από τη γυναίκα του να ετοιμάσει ένα καλό δείπνο για να τους περιποιηθεί. Όμως οι ελεημοσύνες του Φιλαρέτου δεν είχαν αφήσει στην οικογένεια ούτε μία κότα. Η Θεοσεβώ, εμφανώς ενοχλημένη από τον τρόπο που ο άντρας της διοίκησε το σπίτι του, απάντησε ότι το μόνο που μπορούσαν πια να προσφέρουν ήταν άγρια λάχανα. Ο Φιλάρετος, απτόητος απέναντι στις διαμαρτυρίες της συζύγου του, της είπε να ετοιμάσει τη φωτιά, να στολίσει *τὸν μέγαν τρίκλινον*, να σκουπίσει το αρχαίο ελεφάντινο τραπέζι και Θεός θα φρόντιζε για το φαγητό[66]. Ωστόσο, όταν ο Φιλάρετος παρακάθισε στο τραπέζι με τους φιλοξενούμενους η γυναίκα του δεν κάθισε μαζί τους, γιατί αυτό ήταν άπρεπο για τις γυναίκες. Μόνον όταν οι απεσταλμένοι ζήτησαν να τη δουν, την κάλεσε ο άγιος και *ἐξῆλθε πρὸς τοὺς ἄνδρας*[67].

Ο κανόνας αυτός παρεκάμπτετο όταν οι γυναίκες παρέθεταν γεύμα σε μοναχούς ή αγίους. Στην περίπτωση που αναφέρθηκε παραπάνω από το Βίο του Βασιλείου του Νέου η *θεοφιλὴς ἐκείνη γυνή, σεμνοτάτη ἄγαν, φιλόξενός τε καὶ φιλομόναχος*, όχι μόνο συνέφαγε με τον άγιο αλλά και στη συνέχεια, μαζί με το σύζυγό της, παρακάλεσαν το Βασίλειο να μείνει κοντά τους, όπως και έγινε[68]. Στο ήσυχο κελί που του παραχωρήθηκε, ο άγιος δεχόταν άντρες και γυναίκες τους οποίους νουθετούσε, ενώ δεν παρέλειπε να θεραπεύει τους ασθενείς συγγενείς τους[69].

Ο σύζυγος της Μαρίας της Νέας στέρησε από τη γυναίκα του τη χαρά του κοινού τραπεζιού, θέλοντας να την τιμωρήσει για τις πράξεις της, αφού είχε πιστέψει στα λόγια των αδελφών του που την είχαν κατηγορήσει για μοιχεία. Ακόμη και την Κυρια-

---

65. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (Vil.), 289.
66. *Βίος Φιλαρέτου*, 137.
67. *Βίος Φιλαρέτου*, 139.
68. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (Vil.), 289-290.
69. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (Vil.), 290.

κή των Απόκρεω προτίμησε να φάει και να πιει με τους αδελφούς και τους συγγενείς του *τὸ δὲ πρᾶγμα λυπηρὸν ἐδόκει τῇ μακαρίᾳ*[70].

Μία ακόμη σκηνή καθημερινής συμβίωσης απαντά στο Βίο της Ευφροσύνης της Νέας. Η αγία, προκειμένου να αποφύγει το γάμο που της επέβαλε ο θείος της, έφυγε κρυφά τη νύχτα και κρύφτηκε στο κοντινό εγκαταλειμμένο σπιτάκι ενός μυλωνά[71]. Παρέμεινε εκεί κρυφά τρεις ολόκληρους μήνες χωρίς να την ανακαλύψει κανείς. Μετά το διάστημα αυτό ένα βράδυ ο μυλωνάς είδε στον ύπνο του μία οπτασία, που του υποδείκνυε να αναζητήσει την Ευφροσύνη. Το ίδιο επαναλήφθηκε και την επόμενη νύχτα, οπότε ο μυλωνάς ξύπνησε τη γυναίκα του και της διηγήθηκε το όνειρο. Συζήτησε μαζί της και της μετέφερε την ανησυχία του. Για τρίτο βράδυ η οπτασία φάνηκε στον ύπνο του και τότε πάλι *σύντρομος* ο μυλωνάς απευθύνθηκε στη γυναίκα του. Εκείνη προσπάθησε να ηρεμήσει το σύζυγό της και τον καθησύχασε λέγοντας τι είχε κάνει για εκείνον. Την προηγούμενη μέρα, έχοντας στο νου της όσα ο άντρας της είχε πει, περιηγήθηκε στο γύρω χώρο και ανακάλυψε την καλύβα, όπου είχε καταφύγει η Ευφροσύνη. Μέσα στη νύχτα ο μυλωνάς σηκώθηκε και έτρεξε προς τα εκεί. Η γυναίκα του τον ακολούθησε και μαζί έφτασαν στην κρυψώνα της αγίας[72]. Οι σκηνές αυτές χωρίς να είναι ουσιαστικά αποκαλυπτικές για την καθημερινή ζωή του μυλωνά και της συζύγου του, μας δίνουν ωστόσο μία εικόνα της. Κοιμόντουσαν μαζί, συζητούσαν τα προβλήματά τους, αντιμετώπιζαν από κοινού την καθημερινότητα.

Ένας άνδρας ακόμη με τη σύζυγό του πήγαν μαζί να ανάψουν τα λυχνάρια σε εκκλησία όπου είχε κρυφτεί ο όσιος Ιωαννίκιος[73].

Σε άλλες πάλι περιπτώσεις περισσότερο εύπορων οικογενειών οι χωριστοί κοιτώνες ήταν φαινόμενο συνηθισμένο. Ο σύζυγος της Μαρίας της Νέας είναι σαφές ότι κοιμόταν χωριστά από τη γυναίκα του σε διαφορετικούς κοιτώνες[74].

Στο θέμα της συγκατοίκησης ή μη μεγάλων οικογενειών τα αγιολογικά κείμενα είναι διαφωτιστικά.

Η μεγάλη οικογένεια του Φιλαρέτου συγκατοικούσε. Σε ένα μεγάλο προφανώς οίκημα έμεναν μαζί όλα τα παιδιά και τα εγγόνια του.

Στο Βίο της Μαρίας της Νέας αποκαλύπτεται ότι η αγία και ο σύζυγός της συγκατοικούσαν με την αδελφή του Νικηφόρου, Ελένη, και τις τρεις ανύπαντρες κόρες

70. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 696, κεφ. 9.

71. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 863, κεφ. 5.

72. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 863-864, κεφ. 7.

73. *Βίος Ιωαννικίου*, 343, κεφ. 11.

74. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 696, κεφ. 9: *εἰσῆλθεν* (ο Νικηφόρος) *εἰς τὸν κοιτῶνα αὐτῆς*.

της. Στο ίδιο σπίτι πρέπει να έμενε και ο αδελφός του Νικηφόρου, Αλέξιος. Μόνον έτσι ήταν δυνατόν αυτός και η Ελένη να είχαν αντιληφθεί τη δήθεν συζυγική απιστία της Μαρίας με το δούλο Δημήτριο. Επιπλέον, μετά το θάνατο της Μαρίας, ο Νικηφόρος ανέθεσε τη διοίκηση του σπιτιού στην αδελφή του (*τὰ κατὰ τὸν οἶκον διοικεῖν προσελάβετο*). Ενδιαφέρον είναι το τέλος των τριών θυγατέρων της Ελένης που είχαν συμμετάσχει στη συνωμοσία εναντίον της θείας τους. Η μία κόρη της, Σοφία, αν και είδε στον ύπνο της τη Μαρία που την προειδοποιούσε για ό,τι επρόκειτο να της συμβεί και της ζήτησε να φύγει από το σπίτι, δεν έδωσε σημασία ύστερα από συμβουλή της μητέρας της. Λίγες μέρες μετά το όνειρο, πόνος δριμύς την κατέλαβε και επέζησε τρεις μόνο μέρες. Οι δύο άλλες αδελφές της, τα ονόματα των οποίων δεν αναφέρονται, *ὑπὸ δαιμόνων ἀγχόμεναι μέχρι θανάτου διέμειναν*[75].

Η συγκατοίκηση μαρτυρείται και στο Βίο του αγίου Αθανασίου. Όταν ο στρατηγός Ζεφινέζερ έφερε το νεαρό Αβραάμιο (Αθανάσιο) στο σπίτι του στην Κωνσταντινούπολη, η γυναίκα του γιου του, που ήταν συγγενής του Αβρααμίου, τον αναγνώρισε και ζήτησε από το σύζυγο και τον πεθερό της να μείνει ο νεαρός μαζί τους[76]. Ας σημειωθεί ότι η νύφη του στρατηγού είχε την άνεση να συναντήσει το νεαρό άνδρα που μπήκε στο σπίτι τους, γεγονός που έρχεται σε αντίθεση με την αντίληψη για αποκλεισμό των γυναικών από τη θέα των ξένων ανδρών.

Η πρακτική αυτή δεν ήταν οπωσδήποτε η μοναδική ήταν όμως υπαρκτή και αναμενόμενη. Καθώς ένας από τους στόχους του γάμου ήταν η αύξηση της οικογενειακής περιουσίας και η εξασφάλιση εργατικών χεριών με την εισδοχή του γαμπρού στο σπίτι της νύφης και τη μετέπειτα απόκτηση παιδιών, είναι λογικό όχι μόνον εύπορες οικογένειες με μεγάλες περιουσίες να συγκατοικούν αλλά και χαμηλότερων στρωμάτων νοικοκυριά να εξασφαλίζουν με αυτό τον τρόπο περισσότερα εργατικά χέρια, μειώνοντας επιπλέον τα έξοδα διαβίωσης. Η οικογένεια και το γένος άλλωστε και όχι οι πόλεις αποτελούσαν τους βασικούς πυρήνες της μεσοβυζαντινής κοινωνίας.

4. Εξωσυζυγικές σχέσεις

Η προσβολή του γάμου από τη γυναίκα, δηλαδή η μοιχεία, συνιστούσε κατά το βυζαντινό δίκαιο το βαρύτερο από τα εγκλήματα τα σχετικά με τη γενετήσια ηθική[77]. Ως

75. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 700, κεφ. 21.

76. *Βίος Αθανασίου Αθωνίτη* Β, 130-131, κεφ. 5· *Βίος Αθανασίου Αθωνίτη* Α, 8, κεφ. 11.

77. Για τη μοιχεία στο βυζαντινό δίκαιο, βλ. Τρωιανος, *Ο "Ποινάλιος" του Εκλογαδίου*, 70-78· Λεονταριτου, «Η γυναικεία εγκληματικότητα», 216-219· Τρωιανος, «Έρως και Νόμος», 177-187.

μοιχεία θεωρούνταν οι εξωσυζυγικές σχέσεις της έγγαμης γυναίκας και όχι του άντρα, ο οποίος στην ίδια περίπτωση διέπραττε πορνεία και όχι μοιχεία[78]. Η αρχική κεφαλική ποινή που ίσχυε για τους ενόχους αντικαταστάθηκε στη συνέχεια με τον εγκλεισμό της μοιχαλίδας σε μοναστήρι και την υπό προϋποθέσεις θανάτωση του μοιχού από τον προσβληθέντα σύζυγο, ενώ στην *Εκλογή* επιβλήθηκε η ποινή της ρινότμησης και για τους δύο. Η ίδια ποινή διατηρήθηκε και στη νομοθεσία των Μακεδόνων αυτοκρατόρων επαυξημένη με μαστίγωση και κουρά[79].

Όπως είναι φυσικό, στην πράξη οι εξωσυζυγικές σχέσεις των γυναικών δεν πρέπει να ήταν σπάνιες, στο μέτρο που οι ερωτικές περιπέτειες αυτοκρατειρών είναι γνωστές από τα κείμενα των χρονογράφων[80]. Στα αγιολογικά κείμενα όμως αναφορές σε μοιχικές σχέσεις σπανίζουν καθώς αποδοκιμάζονταν από την Εκκλησία και τους εκφραστές των απόψεών της. Περιγράφονται ωστόσο πράξεις που χωρίς να ταυτίζονται με τη μοιχεία εξομοιώνονται με αυτή ως προς την ποινή, όπως η σύναψη ερωτικών σχέσεων με μοναχές ή άλλες γυναίκες, αφιερωμένες στη θεία λατρεία. Κατά το δίκαιο των Ισαύρων η πράξη αυτή επέσυρε την ποινή της μοιχείας, δηλαδή τον ακρωτηριασμό της μύτης, και αυτό γιατί οι μοναχές ως «νύμφαι Χριστού» δεν παρέμεναν πιστές στο Νυμφίο[81].

Στο πνεύμα του νόμου επομένως είναι η κατηγορία που απηύθυνε ο Κωνσταντίνος Ε΄ κατά τη διάρκεια της εικονομαχίας στη μοναχή Άννα, ότι δήθεν είχε ερωτικές σχέσεις με το Στέφανο το Νέο. Η Άννα ήταν χήρα και είχε γίνει μοναχή μετά το θάνατο του συζύγου της. Την κατηγόρησε λοιπόν ο αυτοκράτορας για μοιχεία και την υπέβαλε σε βασανιστήρια για να ομολογήσει: *καὶ μοιχαλίδα ἀποκαλέσας, μαστίζεσθαι ταύτην προσέταξεν*[82]. Ο Στέφανος κατηγορήθηκε για πορνεία και μοιχεία.

Ιδιαίτερη περίπτωση εξωσυζυγικών σχέσεων συνιστούσαν οι σχέσεις έγγαμης γυναίκας με δούλο της. Σύμφωνα με το νόμο η γυναίκα καταδικαζόταν σε κουρά, απο-

78. Για την ανισότητα αυτή στην ποινική μεταχείριση ανδρών και γυναικών, βλ. Beaucamp, *Le statut de la femme*, I, 139 επ.· Τρωιανος, «Έρως και Νόμος», 177 σημ. 5.

79. Βλ. σχετικά Τρωιανος, «Έρως και Νόμος», 177-179 και Λεονταριτου, «Η γυναικεία εγκληματικότητα», 217-219 όπου και οι παραπομπές στις πηγές.

80. Βλ., για παράδειγμα, την υπόνοια για ερωτική σχέση της Ευδοκίας Ιγγερίνας με το Νικήτα Ξυλινίτη (Ψςυμεων, 691· Συν. Γεωργιου Μοναχου, 843) και τις ερωτικές σχέσεις της Ζωής Πορφυρογέννητης με το Μιχαήλ (μετέπειτα Δ΄) όταν ο πρώτος σύζυγός της, Ρωμανός Γ΄, ήταν ακόμη στη ζωή (Ψελλος, *Χρονογραφία*, 45 κ.ε.).

81. Τρωιανος, «Έρως και Νόμος», 180-181.

82. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 135, κεφ. 36.

κοπή της μύτης, δήμευση της περιουσίας της και εξορία, ενώ ο δούλος έχανε τη ζωή του[83].

Η Μαρία η Νέα διαβλήθηκε στο σύζυγό της, Νικηφόρο, από τα αδέλφια του, Ελένη και Αλέξιο, για δύο αμαρτήματα. Το πρώτο αφορούσε τη φιλανθρωπική δράση της και τις συνέπειες που αυτή είχε στην οικογενειακή περιουσία (*ὡς τὸν οἶκον κενοῦσαν*), και το δεύτερο και μεγαλύτερο την ηθική της: *ὡς... Δημητρίῳ τῷ οἰκέτῃ συμφερομένην*. Αυτό το δεύτερο και δεινότερο, η μοιχεία, ήταν που εξόργισε το Νικηφόρο και δεν ήθελε *λοιπὸν εἰρηνεύειν* με τη σύζυγό του. Αποφάσισε όμως να της μιλήσει και να ζητήσει εξηγήσεις. Η Μαρία στο άκουσμα των κατηγοριών, με δάκρυα στα μάτια, αναγκάστηκε να απολογηθεί[84]. Απάντησε καταρχήν στη μεγαλύτερη και ουσιωδέστερη κατηγορία για να ακολουθήσει και η απόκρουση της πρώτης. Ισχυρίστηκε πως ό,τι χάριζε και δαπανούσε δεν ήταν για διασκέδαση και άσκοπη σπατάλη αλλά για την τροφή των πεινασμένων, τη φροντίδα των φτωχών και την ανακούφιση των αναγκών των αγίων. Αυτή μάλιστα η στάση της είχε αντίκτυπο και στο Νικηφόρο, γιατί, όπως ισχυρίστηκε, *κοινὴν τὴν σωτηρίαν ἐν αὐτῷ καὶ σοὶ πραγματεύομαι, ὅτι κοινὸς ἡμῖν ὁ βίος*[85]. Παρόλο που ο σύζυγος της Μαρίας την άκουσε, της αντέτεινε πως ποτέ δεν αντέδρασε στις φιλανθρωπικές πράξεις της αλλά θα ήταν μεγάλη συμφορά αν ξαφνικά εξαιτίας αυτής έχαναν τα πάντα και έμεναν πάμπτωχοι. Όσον αφορά στη μοιχεία, δεν πίστεψε τη γυναίκα του αλλά φρόντισε να βρει τρόπο για να αποδείξει την ενοχή της, πράγμα που έπρεπε να γίνει προκειμένου να προβεί στη λύση του γάμου του και στην τιμωρία των μοιχών[86]. Στον κοιτώνα της (κοιμόντουσαν σε χωριστά δωμάτια) τοποθέτησε φρουρούς για να προσέχουν κάθε της κίνηση. Κάλεσε την πιο πιστή θεραπαινίδα της και απείλησε να την σκοτώσει αν δεν του αποκάλυπτε

---

83. *Εισαγωγή* 40.49: *Γυνὴ ὕπανδρος τῷ ἰδίῳ δούλῳ μοιχευθεῖσα αὐτὴ μὲν τυπτομένη καὶ κουρευομένη ῥινοκοπείσθω, ἀπελαυνομένη δὲ καὶ τῆς πολιτείας, ἐν ᾗ κατῴκει, ἐκ πάσης τῆς οἰκείας ἐκπιπτέτω περιουσίας. ὁ μέντοιγε μοιχεύσας δοῦλος ξίφει τιμωρείσθω·* βλ. και ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, «Η γυναικεία εγκληματικότητα», 219.

84. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 695, κεφ. 7: *οὐκ οἶδα κοίτην ἀνδρὸς εἰ μὴ τὴν σήν, ἄνερ γλυκύτατε, ᾧ νομίμως συνεζύγην, ᾧ παρὰ τῆς μητρὸς ἐξεδόθην, καὶ οὗ μόνου τὴν ὁμιλίαν ἐγνώρισα. Ἡδέως δ' ἂν καὶ ταύτης ἀπειχόμην ἐγώ, εἴπερ ἐξῆν καὶ ὁ θεῖος νόμος ἐπέτρεπε· νῦν δὲ οἶδα ὅτι οὐκ ἐξουσιάζω τοῦ σώματος, ἀλλὰ σύ μου εἶ κεφαλή, κἂν σοὶ μὴ δοκῇ. Καὶ ταῦτα μὲν ἀπολογοῦμαι περὶ τῆς ἀποφήμου διαβολῆς, καὶ τὸν πάντα βλέποντα ὀφθαλμὸν καλῶ μάρτυρα, ὡς οὐκ ᾔσχυνα ἐμαυτὴν οὐδὲ τὴν σὴν κοίτην ἠδίκησα.*

85. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 695, κεφ. 7.

86. Εάν η ενοχή δεν αποδεικνυόταν, τότε η Μαρία είχε το δικαίωμα από το νόμο να ζητήσει εκείνη διαζύγιο με αιτία την άδικη κατηγορία για μοιχεία· βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 94.

το μοιχό. Εκείνη δεν κατηγόρησε τη δέσποινά της, παρά τη μαστίγωση στην οποία την υπέβαλε ο Νικηφόρος. Αφού απέτυχε μαζί της και προσπαθώντας πάντα να βρει πειστήρια τοποθέτησε το Δρόσο, που και αυτός είχε κατηγορήσει τη Μαρία, ως φρουρό της συζύγου του[87]. Ο Νικηφόρος αν συνελάμβανε τη γυναίκα του επ' αυτοφώρω να τον απατά είχε το δικαίωμα από το νόμο να σκοτώσει τον εραστή της[88]. Ο Βίος όμως δεν μας πληροφορεί καθόλου για την τύχη του Δημητρίου.

Και στις δύο περιπτώσεις που αναφέρθηκαν (μοναχή Άννα, Μαρία η Νέα) δεν επρόκειτο για διαπιστωμένη μοιχεία αλλά μόνο για υπόνοιες και ψευδείς κατηγορίες. Αποκαλύπτεται ωστόσο η βαρύτητα του αμαρτήματος, που οι προβαλλόμενες ως πρότυπα χριστιανές δεν διέπραξαν. Είναι συγχρόνως ένα δίδαγμα για το πόσο εύκολο ήταν να παρερμηνευτεί η γυναικεία συμπεριφορά και πόσο ευάλωτες ήταν οι γυναίκες σε αυτού του τύπου τις κατηγορίες[89].

5. Συμπεράσματα

Στα αγιολογικά κείμενα ο ρόλος της συζύγου μέσα στην οικογένεια διαγράφεται αχνά, παρά το γεγονός ότι η νομοθεσία είχε φροντίσει να εξασφαλίσει γι' αυτή σημαντικές αρμοδιότητες. Σε σχέση με τα βιογραφούμενα ανδρικά πρόσωπα η παρουσία της συζύγου, όταν υπήρχε, είναι διακριτική έως αμελητέα.

Οι άγιοι παντρεύονταν γυναίκες που οι γονείς τους επέλεγαν με κριτήρια την ψυχική και σωματική ομορφιά, χωρίς να αγνοούν παράλληλα και την καταγωγή τους. Οι βιογράφοι τους συνήθως δεν ανέφεραν καν τα ονόματα των γυναικών αυτών, που οι σύζυγοί τους πολλές φορές εγκατέλειπαν χωρίς προηγουμένως να τους έχουν εξασφαλίσει άνετη διαβίωση.

Από την άλλη πλευρά, οι γάμοι των γονέων των αγίων περιγράφονται ως ιδανικοί και οι γυναίκες στη συγκεκριμένη περίπτωση εκπληρώνουν το πρότυπο της σωστής συζύγου. Με τον ίδιο ιδανικό τρόπο περιγράφονται και οι συζυγικές σχέσεις δευτεραγωνιστικών προσώπων. Οι σύζυγοι είναι υπάκουες, φροντίζουν τα καθήκοντά τους, την υγεία και την ευημερία των συζύγων και των παιδιών τους. Η φροντίδα αυτή δεν μένει χωρίς ανταπόδοση από την πλευρά των ανδρών, που μεριμνούν και εκείνοι

87. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 695-696, κεφ. 8.

88. *Πρόχειρος Νόμος* 39.42: *῾Ο τὸν μοιχὸν μετὰ τῆς ἰδίας γυναικὸς ἐν συμπλοκῇ καταλαβών, εἰ συμβῇ αὐτὸν ἀνελεῖν οὐκ εὐθύνεται ὡς ἀνδροφόνος*· πρβλ. *Εισαγωγή* 40.46.

89. Βλ. και κεφ. «Η κοινωνική παρουσία και δράση των γυναικών», 226-227.

με τη σειρά τους, όταν υπάρχει ανάγκη, για την αποκατάσταση της υγείας των συντρόφων τους, χωρίς να υπολογίζουν κόπο και έξοδα. Ωστόσο, ακόμη και οι πιο αρμονικές σχέσεις διαταράσσονται από φιλονικίες και έριδες με στόχο πάντοτε την αποκατάσταση της ομαλότητας στην οικογενειακή ζωή.

Φαινόμενα εξαπάτησης μεταξύ των συζύγων δεν συναντώνται, ενώ είναι προφανές ότι ήταν αναπόφευκτα. Ο σκοπός συγγραφής των αγιολογικών κειμένων δεν επέτρεπε την προβολή καταστάσεων που η Εκκλησία αποδοκίμαζε και η Πολιτεία τιμωρούσε.

Συμπερασματικά, στη βυζαντινή σύζυγο τα αγιολογικά κείμενα επιφυλάσσουν μάλλον υποβαθμισμένο ρόλο, στο μέτρο που δεν εξυπηρετούσε την πορεία των βιογραφούμενων προσώπων προς την αγιότητα. Προβάλλεται βέβαια έντονα το επιθυμητό πρότυπο της συζύγου, με ύψιστη αρετή την υπακοή και την υποταγή στην ανδρική επιθυμία και πρωτοβουλία.

Δ. Η ΧΗΡΑ

χηρείαν... πρᾶγμα γυναικὶ πολλῷ θανάτου βαρύτερον

Βίος Λουκά Στειριώτη, 167, κεφ. 18

Η ΜΕΣΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ είναι μία κοινωνία της οποίας πολύ δύσκολα μπορεί να προσδιοριστεί η δημογραφική σύνθεση. Η έκταση του κράτους, οι εναλλαγές περιόδων πολέμου και ειρήνης, οι διαφορετικοί όροι διαβίωσης στις πόλεις και στις αγροτικές περιοχές, οι ανόμοιες συνθήκες ζωής των κοινωνικών στρωμάτων, καθώς και το είδος του πηγαίου υλικού δεν επιτρέπουν να οδηγηθούμε σε ασφαλή συμπεράσματα σχετικά με τα ποσοστά θνησιμότητας του ανδρικού και γυναικείου πληθυσμού χωριστά ή να καθορίσουμε με ασφάλεια τα όρια προσδοκώμενης επιβίωσης των δύο φύλων. Υπολογισμοί, που έχουν γίνει για την πρώιμη και ύστερη βυζαντινή περίοδο, για τους οποίους το είδος των πηγών [επιγραφικό υλικό (στην πρώιμη περίοδο), έγγραφα, δικαστικές αποφάσεις, διαθήκες κ.ά. (στην ύστερη περίοδο)] είναι περισσότερο πρόσφορο, αναφέρουν ένα μεγαλύτερο ποσοστό γυναικείας θνησιμότητας στην ηλικία των 40 περίπου ετών κατά την πρώιμη περίοδο, οφειλόμενο στη γυναικεία φυσιολογία, στα πολλαπλά προβλήματα των τοκετών και στα επακόλουθά τους[1]. Ένας μέσος όρος επιβίωσης για άντρες και γυναίκες είναι τα 45 περίπου χρόνια στη Μακεδονία του 14ου αιώνα και προσδόκιμη ηλικία τα 60 χρόνια[2], ενώ σε άλλη μελέτη έχει υποστηριχτεί ότι ο βυζαντινός πληθυσμός ήταν πληθυσμός νέων ανθρώπων[3].

Εκτός από αυτά τα στοιχειώδη πλαίσια, από τα οποία πράγματι προκύπτει ένας νεανικός βυζαντινός πληθυσμός, αν συνυπολογιστεί η μεγάλη ανδρική θνησιμότητα σε περιόδους πολεμικών συγκρούσεων —και στην περίοδο που εξετάζεται αυτές αφθονούν— οδηγούμαστε σε επισφαλή, ίσως, εικόνα της μεσοβυζαντινής κοινωνίας, όπου οι νεαρές χήρες αποτελούσαν ένα σεβαστό τμήμα της.

---

1. Patlagean, *Pauvreté économique*, 95-101.

2. Λαΐου, *Η αγροτική κοινωνία*, 352 κ.ε.· πρβλ. Kazhdan - Constable, *People and Power*, 52-53.

3. Παναγιωτόπουλος, *Πληθυσμός και οικισμοί*, 31.

Στην κατεύθυνση αυτή συμβάλλει και η σχετική εικόνα που αναδεικνύεται από τα αγιολογικά κείμενα της περιόδου. Γυναίκες, που έχουν χάσει τους συζύγους τους πρωταγωνιστούν σε μεγάλο αριθμό θαυμάτων των αγίων, ενώ η φροντίδα και η τύχη τους φαίνεται πως απασχολούσαν σημαντικά τους ανθρώπους της Εκκλησίας.

Μετά το θάνατο του συζύγου η χήρα, κληρονόμος της οικογενειακής περιουσίας εφόσον είχε παιδιά και δεν ξαναπαντρευόταν, αναλάμβανε πλήρως τα ηνία του σπιτιού. Καθήκον της ήταν να αναθρέψει, να εκπαιδεύσει και να παντρέψει τα παιδιά της. Με διάταξη της *Εκλογής* καθορίζονταν οι υποχρεώσεις της: *προδήλως ὀφειλούσης αὐτῆς, καθὼς πρέπει γονεῦσι, τὰ τέκνα ἐκπαιδεύειν τε καὶ γαμοστολεῖν καὶ προῖκα ἐπιδιδόναι, καθὼς ἂν βουληθῇ*[4].

Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής, ο Κωνσταντίνος εξ Ιουδαίων, ο Λουκάς ο Στειριώτης, ο Νικηφόρος του Μηδικίου, ο Παύλος Λάτρους είναι ορισμένοι από τους αγίους της περιόδου, οι οποίοι ανατράφηκαν και εκπαιδεύτηκαν από τις χήρες μητέρες τους[5]. Αλλά και, μεταξύ άλλων, μία χήρα συγκλητική στην Κωνσταντινούπολη ανέθρεψε και εκπαίδευσε τις δύο κόρες της και στη συνέχεια επιχείρησε να παντρέψει τη μία[6], ενώ για το γάμο του γιου της ενδιαφέρθηκε και η μητέρα του Θεοφάνη του Ομολογητή[7].

Η χηρεία, παρά τις ευνοϊκές νομικές ρυθμίσεις, συνιστούσε για τη Βυζαντινή μία από τις δεινότερες καταστάσεις στις οποίες ήταν δυνατό να περιέλθει[8]. Η εγνωσμένη «ασθένεια» και «αδυναμία» του φύλου της[9] την καθιστούσαν, σε θεωρητικό επίπεδο, ανίσχυρη και ευάλωτη κοινωνικά. Για το λόγο αυτό δεν έλειψαν, ήδη από τους Πατέρες της Εκκλησίας, οι παρηγορητικοί και ενισχυτικοί λόγοι: *Τὸ γὰρ τῆς χηρείας ὄνομα δοκεῖ μὲν εἶναι συμφορᾶς ὄνομα, οὐκ ἔστι δέ, ἀλλ᾽ ἀξίωμα, καὶ τιμή, καὶ δόξα μεγίστη· οὐκ ὄνειδος, ἀλλὰ στέφανος. Εἰ γὰρ καὶ ἄνδρα οὐκ ἔχει συνοικοῦντα ἡ χήρα, ἀλλὰ τὸν Χριστὸν ἔχει συνοικοῦντα, τὸν πάντα ἀποκρουόμενον τὰ ἐπιόντα δεινά. Ἀρκεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιούσαις ἐπηρείαις τῆς χήρας, εἰσελθεῖν καὶ γόνυ κλῖναι, καὶ στενάξαι πικρόν, καὶ δάκρυα προχεῖν, καὶ πᾶσαν ἀποκρούσασθαι τῶν ἐπηρεαζόντων τὴν*

4. *Εκλογή* 2.5.1.

5. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», 131-133.

6. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 234. Βλ. και κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», 200-201.

7. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 75-76.

8. Για τη θέση της χήρας στη βυζαντινή κοινωνία, σύμφωνα με τους Πατέρες και τους κανονολόγους του 12ου αιώνα, καθώς και για το «τάγμα των χηρών», βλ. Κονιδαρης, «Η θέση της χήρας».

9. Για τη γυναικεία «ασθένεια» στο Βυζάντιο και την πνευματική αδυναμία των γυναικών, βλ. Beaucamp, *Le statut de la femme*, I, 11-13· η Ιδια, *Le statut de la femme*, II, 280-283. Βλ. επίσης Saradi-Mendelovici, «Byzantine Notarial Formulas»· η Ιδια, «L'"infirmitas sexus"».

ἐπιβουλήν· τὰ γὰρ ὅπλα τῆς χήρας τοιαῦτα, δάκρυα, καὶ στεναγμοί, καὶ εὐχαὶ διηνεκεῖς· διὰ τούτων οὐκ ἀνθρωπίνην ἐπήρειαν μόνον, ἀλλὰ καὶ δαιμονικὰς ἐφόδους ἀποκρούσασθαι δύναται[10]. Αλλά και σε επιστολή του μοναχού Βάρδα προς το μυστικό Ιωάννη το Μαρμαρά εξαίρεται η σημασία της φροντίδας των χηρών και των ορφανών[11]. Ωστόσο, σύμφωνα με το νομοθετικό πλαίσιο της εποχής, η θέση της χήρας εμφανίζεται ενισχυμένη σε σχέση με εκείνη της έγγαμης γυναίκας, εφόσον σε θέματα που αφορούσαν στα παιδιά και στην οικογενειακή περιουσία εξασφαλιζόταν η δικαιοδοσία της.

Σε ιδεολογικό επίπεδο η χηρεία αποτελούσε προθάλαμο του μοναχισμού, σίγουρης και ασφαλούς οδού για την επιβίωση και την πνευματική σωτηρία της γυναίκας. Ο όσιος Νείλος ο Νέος († 1004) καταδεικνύει με ενάργεια την άποψη της Εκκλησίας. Η χήρα γυναίκα μόνο από ανάγκη επιβίωσης συγχωρείτο να συνάψει δεύτερο γάμο. Ο δρόμος του μοναστηριού ήταν ο ενδεδειγμένος και αυτός που της εξασφάλιζε αγνή διαβίωση: *Ὅτι ἐάν τις ἐξ ὑμῶν τελευτήσῃ, καὶ βουληθῇ ἡ γυνὴ αὐτοῦ τοῦ λοιποῦ ἐν ἁγνείᾳ βιῶσαι, μὴ ἔχουσα δὲ ποῦ καταφυγεῖν, ἑτέρῳ γάμῳ προσομιλήσῃ, ὑμέτερόν ἐστι πταῖσμα, τῶν μὴ σπουδασάντων ἵνα τοιαύτη πόλις ἓν μοναστήριον ἔχῃ*[12].

Όμως, στην απόφαση αυτή οι χήρες έπρεπε να έχουν οδηγηθεί όχι από τον πόνο και την απελπισία για το θάνατο των συζύγων αλλά από τη σαφή ροπή τους προς το μοναχισμό. Η Θεοδώρα της Θεσσαλονίκης, όταν πέθανε ο σύζυγός της, αποφάσισε να καρεί μοναχή, παρόλο που ήταν μόνο είκοσι πέντε ετών, σε ηλικία που *ἡ τῆς ἐπιθυμίας φλὸξ ἀναρριπιζομένη τὸν οὐ τυχόντα πόλεμον ἐνδείκνυται μετὰ τοῦ πνεύματος*[13]. Όταν ζήτησε από την ηγουμένη της μονής του Αγίου Στεφάνου, Άννα, να τη δεχτεί στο μοναστήρι της, εκείνη ήταν επιφυλακτική. Φοβόταν πως ο πόνος της χηρείας είχε ωθήσει την αγία στην απόφασή της[14]. Η στάση της ηγουμένης αποδεικνύει πόσο δύσκολο ήταν σε μία γυναίκα να επιβιώσει μόνη μετά το θάνατο του συζύγου

10. Ι. Χρυσοστομος, Εις το: Χήρα καταλεγέσθω..., *PG* 51, στ. 321.

11. Σπ. Π. Λαμπρος, «Επιστολαί εκ του Βιενναίου κώδικος PHIL. GR. 342», *ΝΕ* 21 (1927), 141, επιστ. στ΄: *εἰ μὲν φιλοφρόνως ἕξεις περί τε χήραν καὶ ὀρφανούς, ἀντιφιλοφρονηθήσῃ παρᾶ θεοῦ τὰ μέγιστα· εἰ δὲ τοῦτο μὲν οὐ βουληθῇς, τῆς φιλίας τε τῶν μοναχῶν ἐρεθιζούσης πρὸς τὸ κακόν, ἴσθι σαφῶς ὡς ἕξεις τὴν δίκην οὔθ' ἔλεῳ, οὔτ' εὐμενῆ, ἀλλὰ βαρέως ἔχουσαν περὶ σέ, ἐν οἰκτρῷ τέλει καταλύσεις τὸν βίον, καί, θείᾳ μάστιγι τὴν ψυχὴν αἰκισθείς, χαλεπῶς ὑποίσεις τοῦ κακοῦ τὴν ποινήν.*

12. *Βίος Νείλου του Νέου*, 90, κεφ. 46.

13. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 104, κεφ. 19.

14. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 106, κεφ. 21.

της, έστω και αν είχε, όπως η Θεοδώρα, οικονομική άνεση[15], έτσι ώστε πολλές χήρες κατέφευγαν στα μοναστήρια.

Οι γυναίκες, που ακολουθούσαν το συγκεκριμένο δρόμο μετά το θάνατο των συζύγων τους, ήταν πράγματι πολλές. Πολλές όμως ήταν και εκείνες, κυρίως όσες είχαν ακόμη ανήλικα παιδιά, οι οποίες παρέμεναν μόνες στη ζωή χωρίς να συνάψουν δεύτερο γάμο και αντιμετώπιζαν τις δύσκολες συνθήκες διαβίωσης των ιδίων και των παιδιών τους. Ο τρόπος, ο οποίος προβάλλεται από τα αγιολογικά κείμενα, για να αντιμετωπιστούν οι δυσκολίες είναι η ελεημοσύνη των πιστών χριστιανών προς αυτές.

Η ελεημοσύνη φτωχών και αδυνάτων συνιστούσε πρώτιστο καθήκον των ευσεβών και ενάρετων χριστιανών[16]. Μεταξύ των κοινωνικά ασθενεστέρων την πρώτη θέση κατείχαν τα ορφανά και οι χήρες, καθώς εκείνες, έχοντας χάσει τον προστάτη τους, δεν είχαν τη δυνατότητα να εξασφαλίσουν τα απαραίτητα. Οι φτωχές χήρες, όταν δεν διέθεταν ούτε πατρική προίκα (αν ήταν χρήματα τα είχαν ξοδέψει και αν ήταν γη δεν είχαν οι ίδιες τη δυνατότητα να τη διαχειριστούν) ούτε είχαν κληρονομήσει περιουσία από τους συζύγους τους, με δεδομένες τις περιορισμένες ευκαιρίες των γυναικών να συμμετάσχουν ενεργά στην οικονομία, αποτελούσαν την προσφορότερη για ελεημοσύνη κοινωνική ομάδα. Σε όλους σχεδόν τους Βίους των αγίων δεν παραλείπουν οι συγγραφείς να αναφερθούν σε αυτή τη δραστηριότητα των βιογραφούμενων προσώπων ή ακόμα και άλλων, το έργο των οποίων θέλουν παράλληλα να εκθειάσουν. Επίσης, συχνές είναι οι προτροπές και οι παραινέσεις για τη διενέργεια του συγκεκριμένου φιλανθρωπικού έργου.

Από το πλήθος των σχετικών χωρίων θα αναφερθούν ορισμένα, προερχόμενα από τα κείμενα της περιόδου που εξετάζεται.

Ο Λέων, επίσκοπος Κατάνης επί Λέοντος Γ΄ και Κωνσταντίνου Ε΄, κόσμησε και τίμησε το αξίωμά του φυλάσσοντας την εντολή του Θεού: *"τῶν πενήτων μεμνῆσθαι διὰ παντός, χηρῶν καὶ ὀρφανῶν ἀντιλαμβάνεσθαι"*[17], όπως και ο Θεόκλητος επίσκοπος Λακεδαιμονίας (9ο αι.)[18]. Ο πατριάρχης Γερμανός, ως επίσκοπος Κυζίκου, φρό-

15. Η Θεοδώρα κατά την άφιξή της στη μονή έφερε μαζί της εκατό χρυσά νομίσματα, και μετά την κουρά της μεταβίβασε στη μονή τρεις υπηρέτριες και την υπόλοιπη περιουσία της. Προηγουμένως είχε μοιράσει τα αγαθά της σε τρία μέρη και το ένα είχε δωρίσει στους φτωχούς: *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 104-106, κεφ. 20. Βλ. και κεφ. «Περιουσία των γυναικών», 310.

16. Για τον ορισμό της φιλανθρωπίας από την Εκκλησία ως ύψιστης χριστιανικής αρετής αλλά και το φιλανθρωπικό έργο της Εκκλησίας, βλ. Κωνσταντελος, *Βυζαντινή φιλανθρωπία*, 105-152.

17. *Βίος Λέοντος Κατάνης*, 83, κεφ. 2.

18. *Βίος Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας*, 577: *ὀρφανοῖς μὲν ἴσα καὶ πατὴρ ἐχρημάτιζε, χήραις δέ, τὴν τῶν ἀνδρῶν ἀνεπλήρου κηδεμονίαν.*

ντισε, μεταξύ των άλλων, τις χήρες[19], ενώ όταν ο πατριάρχης Μεθόδιος ανέλαβε *τὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ οἰκουμένης φροντίδα* επανέφερε *τὸν ἱερὸν κανόνα καὶ νόμον. Πατὴρ ἦν ὀρφανῶν, προστάτης χηρῶν, καὶ ἀδικουμένων ὀξυτάτη βοήθεια*[20]. Στο Εγκώμιο του Ευθυμίου Μαδύτου αναφέρεται ότι ο επίσκοπος όχι μόνο βοήθησε τις χήρες, προσφέροντάς τους τα αναγκαία, αλλά και στα ορφανά αγόρια και κορίτσια στάθηκε σαν πατέρας. Και τα μεν αγόρια μόρφωσε και στη συνέχεια, όταν ανδρώθηκαν, ενέταξε στον κλήρο, τα δε κορίτσια, αφού τους έδωσε τη σωστή ανατροφή, τα προίκισε και τα πάντρεψε[21]. Ο όσιος Νίκων, αναφερόμενος στα καθήκοντα και στις προτεραιότητες των μοναχών, ήταν επίσης κατηγορηματικός: *Δεῖ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, καὶ χηρῶν προΐστασθαι καὶ ὀρφανοῖς προασπίζεσθαι καὶ πτωχοῖς ἀεὶ ἐπαρκεῖν*[22].

Ο Θεόδωρος Στουδίτης, εκθειάζοντας τις αρετές της μητέρας του, δεν παρέλειψε να αναφερθεί και σε αυτή της τη δραστηριότητα[23]. Η οσία Μαρία η Νέα κατηγορήθηκε και βασανίστηκε από τον άνδρα της, γιατί δώριζε την περιουσία τους σε φτωχούς και πεινασμένους. Απολογούμενη μάλιστα μία φορά, επιχείρησε να του αποκαλύψει το νόημα της φιλανθρωπίας. Προσπαθώντας να υπερασπιστεί τον εαυτό της, του απάντησε μεταξύ άλλων: *Εἰ δὲ ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦσα καὶ πεινῶντας τρέφουσα καὶ τὸ ἐνδεὲς τοῖς πένησι παραμυθουμένη, κοινὴν τὴν σωτηρίαν ἐν αὐτῷ καὶ σοὶ πραγματεύομαι, ὅτι καὶ κοινὸς ἡμῖν ὁ βίος· ἆρά γε ζημίαν κρινοῦμαι τὸν σκορπισμὸν ἢ κέρδος καὶ σπέρμα πολύχουν ἀναδιδοῦν τὸν καρπόν;*[24]. Η οσία φρόντισε ιδιαίτερα τις χήρες και πολλών από αυτές απαλύνθηκε ο πόνος από τη φιλανθρωπία της[25].

Ο Θεοφύλακτος, επίσκοπος Νικομηδείας (πριν το 806-840), συμπεριέλαβε στο πλούσιο φιλανθρωπικό έργο του, όπως πολλοί εκκλησιαστικοί άνδρες[26], και τη φροντίδα των φτωχών χηρών. Μερίμνησε όχι μόνο για όσες ήταν ταπεινής καταγωγής

---

19. *Βίος Γερμανού πατριάρχη*, 206, κεφ. 5.

20. *Βίος Μεθοδίου πατριάρχη*, στ. 1257, κεφ. 15.

21. *Εγκώμιο Ευθυμίου Μαδύτου*, 403-404, κεφ. 9.

22. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 94-96.

23. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιτάφιος εις την εαυτού μητέρα*, στ. 889: *᾿Αγάπησιν δὲ παρὰ τῶν γειτνιαζουσῶν, ἐλεημοσύνην δὲ πρὸς τοὺς ἐνδεεῖς, τίς ὑπερέβαλεν ἐκείνην; ... Πλὴν μάρτυρες τῆς ἀληθείας οἱ πολλοὶ καὶ πολλάκις καὶ ἀποτεταγμένως, ὀρφανοί τε καὶ χῆραι, ξένοι τε καὶ αὐτόχθονες, νοσεροί τε καὶ γέροντες, καὶ οἱ τῆς ἱερᾶς νόσου λαχόντες, παρὰ τῆς πτωχοτρόφου δεξιᾶς θεραπευόμενοι.*

24. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 695, κεφ. 7.

25. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 704, κεφ. 32: *πόσαι γυναῖκες χηρεύουσαι ἐκ τῶν ἐκείνης δωρεῶν φιλοτίμως παραμυθίας ἀπήλαυσον;*

26. Για τη φιλανθρωπική δράση εκκλησιαστικών ανδρών της μεσοβυζαντινής περιόδου, βλ. Κωνσταντελος, *Βυζαντινή φιλανθρωπία*, 132-141.

αλλά και για εκείνες που κατάγονταν από μεγάλη γενιά, είχαν όμως χάσει τις περιουσίες και κρυμμένες στα σπίτια τους δεν άφηναν, από ντροπή, να φανεί στον κόσμο η φτώχια τους. Επομένως, ιδιαίτερα αυτές είχαν ανάγκη τη φροντίδα του, αφού δεν είχαν βοήθεια από πουθενά, μια και κανείς δεν γνώριζε την πραγματική οικονομική τους κατάσταση. Για όλες τις χήρες όρισε συγκεκριμένο ποσό ως μηνιαίο βοήθημα για τη συντήρησή τους[27].

Είναι λοιπόν προφανές ότι οι χήρες και επομένως και τα ορφανά από πατέρα παιδιά των κατώτερων οικονομικά τάξεων ζούσαν κυρίως από φιλανθρωπίες. Η επιμονή των κειμένων στο θέμα αποκαλύπτει το μέγεθος του προβλήματος των φτωχών γυναικών, που έχαναν το σύζυγό τους και δεν είχαν κανένα πόρο ζωής. Ιδιαίτερη μέριμνα από το κράτος δεν υπήρχε, εκτός από τις περιπτώσεις που τη φροντίδα τους αναλάμβανε η Εκκλησία.

Για την πρώιμη βυζαντινή περίοδο γνωρίζουμε την ύπαρξη «χηροτροφείων» στην Κύζικο, ιδρυτής των οποίων ήταν ο επίσκοπος της πόλης Ελεύσιος (4ος αι.)[28], ενώ αντίστοιχη μαρτυρία για τη μέση περίοδο δεν υπάρχει.

Χαρακτηριστική είναι η ανησυχία του αγίου Ευδοκίμου για την τύχη των χηρών στην περίπτωση που κανείς δεν τους συμπαραστεκόταν: *χήραις βοηθῶν καὶ μὴ διὰ τὴν ἔνδειαν τῆς ἁγνείας ἐκπεπτωκέναι προμηθευόμενος*[29]. Ήταν πολύ πιθανό τίμιες γυναίκες να αναγκαστούν από την ένδεια να εγκαταλείψουν το δρόμο της αγνότητας και της αρετής προκειμένου να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους.

Μόνη σανίδα σωτηρίας για τις γυναίκες αυτές ήταν οι γιοι τους, αν υπήρχαν, και οπωσδήποτε όχι οι κόρες. Για το λόγο αυτό ο πόνος των χηρών μητέρων, που έχαναν το μοναδικό τους στήριγμα, συγκινούσε τους αγίους. Ενδιαφέρονταν για την τύχη τους και φρόντιζαν να μη μείνουν μόνες, αβοήθητες και απροστάτευτες στη ζωή. Μεταξύ των θαυμάτων των αγίων περιλαμβάνεται η επαναφορά στη ζωή αρσενικών

---

27. *Βίος Θεοφυλάκτου Νικομηδείας*, 175, κεφ. 4: *τάς τε πενομένας συναγαγὼν τῶν χηρευουσῶν οὐ μόνον τὰς ἐκ θαμαλοῦ γένους καὶ ταπεινοῦ, ἀλλὰ καὶ ὅσας ἐκ μεγαλογενοῦς κατήγοντο αἵματος· καὶ μᾶλλον ταῦτα οἴκῳ συνηλειομένας ὡς τὰ πολλά, καὶ τὴν πενίαν κρύπτειν τρόπῳ πειρωμένας παντί, δι' αἰσχύνης ποιουμένας τὸ τὰς πρὶν περιφανεῖς καὶ πλείστων τροφοὺς ταπεινὰς ὀφθῆναι καὶ εἰς ἄλλων χεῖρας ὁρᾶν καὶ... τὰς τούτων κλήσεις... τωσάμενος... ... χρυσίνων ὡρισμένον ποσὸν καὶ ἱκανὸν αὐταῖς ἀπέταξε σιτηρέσιον.* Η ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα», 257, σημειώνει ότι το μηνιαίο αυτό βοήθημα προβλεπόταν για όλους τους φτωχούς της επισκοπής.

28. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα», 256· ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΣ, *Βυζαντινή φιλανθρωπία*, 343-344.

29. *Βίος Ευδοκίμου*, 208.

παιδιών, που ήταν η ελπίδα και καταφυγή των μητέρων τους, ενώ σε πολλές περιπτώσεις άγιοι θεράπευσαν τους γιους χηρών γυναικών, οι οποίοι δεν ήταν σε θέση να ανταποκριθούν στα καθήκοντά τους προς τις μητέρες.

Σημαντική είναι η περίπτωση στο Βίο του Κοσμά του Μαϊουμά († περ. 760). Όταν ο άγιος, μετά την επίσκεψή του στη Νικομήδεια, ετοιμαζόταν να εγκαταλείψει την πόλη κατευθυνόμενος προς την Κωνσταντινούπολη, συνάντησε τη νεκρική πομπή ενός νεαρού, μοναδικού γιου της χήρας μητέρας του, *ἐπιβοωμένης αὐτῆς καὶ μετ' ὀδυρμῶν ὀλολυζούσης καὶ λεγούσης μὴ ἔχειν ἄλλην παραμυθίαν ἢ βακτηρίαν τοῦ γήρως*. Ο σπαραγμός της γυναίκας συγκίνησε τον άγιο, ο οποίος ικέτευσε για την ευσπλαχνία του Κυρίου *ἐπὶ τῇ ἀπροστατεύτῳ καὶ πενιχρᾷ γραΐδι χήρᾳ... ἵνα μὴ τῇ λύπῃ καὶ τῇ πενίᾳ πιεζομένη κακῷ μόρῳ ἡ γραῦς ἀποθάνῃ*[30]. Ο νεαρός αναστήθηκε και γεμάτος ευγνωμοσύνη ζήτησε από τον Κοσμά να τον ακολουθήσει ως δούλος. Η αντίδραση του αγίου είχε άμεση σχέση με τη μητέρα του νέου για την οποία άλλωστε λίγο πριν είχε ζητήσει τη θεία επέμβαση ώστε να σωθεί: *φροντίσωμεν ἄμφω τῆς σῆς μητρός, ἵνα μὴ πρόσκομμά σοι καὶ ἐμποδὼν ἡ εὐχὴ γένηται, ἡ τῶν χρειῶν αὐτῆς σπάνις*[31]. Ήταν σαφές ότι η έλλειψη του γιου, είτε αυτός ήταν νεκρός είτε ακολουθούσε τη μοναχική ζωή, θα της δημιουργούσε ανυπέρβλητα εμπόδια. Οδήγησαν λοιπόν τη γυναίκα στο σκευοφύλακα της εκεί εκκλησίας[32], Παύλο, και του ζήτησαν να την κρατήσει κοντά του *ὡς ὑπ' ἐκείνου τρέφοιτο καὶ πάντα τὰ πρὸς χρείαν ἔχοι καὶ ὡς μητέρα δι' αἰδοῦς περιάγοι ἁπάσης*[33].

Στο Εγκώμιο του Ευθυμίου Μαδύτου († περ. 989-996) περιγράφεται η περίπτωση γυναίκας από τη νήσο Μικρά Ήπειρο, *τἆλλα μὲν χήρα καὶ ἄπορος καὶ οὐδενὸς τῶν εὐφραίνειν δυνατῶν ἀπολαύουσα*, η οποία είχε ένα μοναχογιό *καὶ πάσας ἐπὶ τούτῳ τὰς ἐλπίδας σαλεύουσα*. Ο γιος της αρρώστησε από λέπρα. Η γυναίκα, υπό το βάρος της συμφοράς, εγκατέλειψε μαζί με το γιο της την πατρίδα της, ψάχνοντας στη φύση την τροφή τους και ζητώντας την ίαση του παιδιού. Στη Θράκη, όπου έφθασε, άκουσε για τη χάρη του Ευθυμίου, έσπευσε να ζητήσει βοήθεια, ο θάνατός του όμως την πρόλαβε. Απελπισμένη οδηγήθηκε στον τάφο του αγίου, *πηγὰς δακρύων ἀφίησι καὶ τούτων ἐλεεινότερα ῥήματα, ἀποκλαιομένη τὴν ἀπορίαν, τὴν νόσον ἐκδιηγουμένη,*

---

30. *Βίος Κοσμά και Ιωάννου Δαμασκηνού*, 288, κεφ. 19· πρβλ. και *Βίος Κοσμά του Μαϊουμά*, 285.

31. *Βίος Κοσμά και Ιωάννου Δαμασκηνού*, 289, κεφ. 19.

32. Για το αξίωμα του σκευοφύλακα της εκκλησίας, βλ. ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, *Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες*, 531-547.

33. *Βίος Κοσμά και Ιωάννου Δαμασκηνού*, 289, κεφ. 19.

ἐκτραγῳδοῦσα τὴν μακρὰν περιπλάνησιν. Μια δεύτερη σκέψη τότε, *θεόθεν* σταλμένη, έκανε τη μητέρα να χρίσει το γιο της με λάδι από το λύχνο που έκαιγε στον τάφο. Με θαυμαστό τρόπο ο νέος θεραπεύτηκε προς μεγάλη αγαλλίαση της μητέρας του[34].

Ο άγιος Ευδόκιμος και ο Ιωάννης ο Νέος, μεταξύ άλλων, βοήθησαν τις χήρες που τους ικέτευσαν για την ίαση των παιδιών τους[35].

Ορισμένες από τις φτωχές χήρες, τις οποίες δεν φρόντιζαν οι ευσεβείς χριστιανοί ή οι τοπικοί επίσκοποι, δεν δίσταζαν να ζητήσουν ελεημοσύνη στο δρόμο, ιδίως αν το μοναχοπαίδι τους ήταν ανίκανο να τις βοηθήσει.

Ο Πέτρος Ατρώας († 837) θεράπευσε στο δρόμο του το κωφό και άλαλο παιδί φτωχής γυναίκας που ζητούσε ελεημοσύνη, καθώς δεν είχε *ἀργύριον ἢ χρυσίον τοῦ παρασχεῖν*[36].

Σπάνια περίπτωση εγκατάλειψης του άρρωστου παιδιού από χήρα μητέρα, η οποία αντιμετώπιζε την ανέχεια και τη βαρύτατη ασθένεια του τετράχρονου γιου της, απαντά στο Βίο του Συμεών του Νέου Θεολόγου († 1022). Η γυναίκα αναγκάστηκε να αφήσει το ετοιμοθάνατο παιδί της στα σκαλιά εκκλησίας *ἵνα τῶν δύο κακῶν ὑφ' ὧν ἐπιέζετο τὸ ἓν ἀποσκευασαμένη μικρᾶς τινος αἴσθηται καὶ βραχείας ἀνακωχῆς.* Ο άγιος Συμεών θεράπευσε το παιδί και *τῇ μητρὶ ἀπεδόθη, ἐργάτης τοῦ ἐράνου τῆς πενίας καὶ τῆς δυστυχίας αὐτῆς*[37].

Όταν όμως και αυτό το μοναδικό παιδί δεν υπήρχε, οι άπορες χήρες συχνά υποχρεώνονταν να κερδίσουν τη ζωή τους με την εργασία. Τον 9ο αιώνα *γυνή τις, λάκαινα το γένος, πενιχρὰ τὴν τύχην*, έχασε το σύζυγό της *ὑπέμεινε μὲν τὰ τῆς χηρείας δυσχερῆ, ἐπορίζετο δὲ τὰ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαιότατα ταῖς οἰκείαις χερσί,* καθώς δεν είχε κανένα συγγενή και καμία βοήθεια[38].

Φαίνεται ωστόσο πως και η σύναψη δεύτερου γάμου, όπως και ο όσιος Νείλος έμμεσα υποδηλώνει[39], δεν ήταν φαινόμενο τελείως ασυνήθιστο. Αν υπολογίσουμε ότι το μεγαλύτερο ποσοστό των χηρών που αναφέρονται στα κείμενα είχαν παιδιά σε μικρή ηλικία, και με δεδομένη τη νεαρή ηλικία γάμου των κοριτσιών, συμπεραίνουμε

34. *Εγκώμιο Ευθυμίου Μαδύτου*, 416-417, κεφ. 19.

35. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», 138, 139.

36. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 195, κεφ. 67: *γυνή τις προσαῖτις τούτῳ ὑπαντήσασα, κωφόν τε καὶ ἄλαλον παιδίον συμπεριάγουσα ἐλεημοσύνην ᾔτει βοῶσα· "... οἴκτειρον τὴν πτωχείαν καὶ ἀλογίαν τοῦ κωφοῦ καὶ ἀλάλου παιδίου μου καὶ χάρισαι ἡμῖν τὰ πρὸς δύναμιν".*

37. *Βίος Συμεών του Νέου Θεολόγου*, 294-298.

38. *Βίος Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας*, 582.

39. Βλ. παραπάνω, 175.

ότι οι γυναίκες αυτές ήταν αρκετά νέες. Ήταν φυσικό λοιπόν, καθώς ήταν ακόμη θελκτικές, να ξαναπαντρεύονταν[40]. Η μητέρα του Ευθυμίου Μαδύτου όμως επέλεξε να μη συνάψει δεύτερο γάμο μετά το θάνατο του συζύγου της και να μη φανεί αγνώμων στον πρώτο γάμο της[41]. Κατόρθωσε να υπερνικήσει τη φύση και πέτυχε ακόμη κάτι που σπάνια συναντάται σε άλλα αγιολογικά κείμενα. Η μητέρα του αγίου δεν είδε στο πρόσωπο του γιου τη μόνη παρηγοριά της ζωής μετά το θάνατο του συζύγου της[42].

Η τόσο δεινή θέση, στην οποία, σύμφωνα με τα αγιολογικά κείμενα, περιέπιπταν οι φτωχές χήρες, ίσως να σημαίνει ότι η πατρική οικογένεια δεν έπαιρνε ξανά στους κόλπους της τη γυναίκα, η οποία είτε μόνη είτε με τα ανύπαντρα παιδιά της αποτελούσε ξεχωριστό κοινωνικό κύτταρο. Αυτό ωστόσο δεν ήταν κανόνας, καθώς ακόμη και στην κατώτερη και μεσαία οικονομική τάξη οι οικογένειες συγκατοικούσαν. Το ίδιο συνέβαινε και στις μεγάλες εύπορες οικογένειες, οι οποίες δεν είχαν διασπαστεί μετά το γάμο των παιδιών. Στο σπίτι του Φιλαρέτου έμενε, μαζί με όλα τα παιδιά και τα εγγόνια του, η χήρα κόρη του, Υπατία, με τα τέσσερα παιδιά της, Μαρία, Μυρανθία, Ευανθία και Πετρωνά[43]. Το ίδιο συνέβαινε και με τη χήρα αδελφή του Νικηφόρου, συζύγου της Μαρίας της Νέας[44].

Από τα αγιολογικά κείμενα δεν λείπουν, όπως είναι φυσικό, και οι περιπτώσεις πλούσιων και αριστοκρατικών γυναικών, οι οποίες, μετά το θάνατο των συζύγων και αφού εξασφάλιζαν την τύχη των παιδιών τους, μοίραζαν την περιουσία τους στους φτωχούς και κατέφευγαν σε μοναστήρι[45]. Για την πράξη τους αυτή το κίνητρο δεν ήταν

40. Βλ. επίσης κεφ. «Η δούλη», την περίπτωση της νεαρής, μόλις 22 ετών, χήρας την ιστορία της οποίας αναφέρει ο Παύλος Μονεμβασίας (*Les recits édifiants*, αρ. 1/Ι, 28-35).

Τα κείμενα των χρονογράφων μάς πληροφορούν επίσης ότι ο δεύτερος γάμος γυναικών που χήρευαν δεν ήταν ασυνήθης. Στη ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 175, για παράδειγμα, αναφέρεται ότι όταν η Ειρήνη, αδελφή της Θεοδώρας, συζύγου του Θεοφίλου, έμεινε χήρα από το σύζυγό της Σέργιο (το όνομά του παραδίδει ο ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 98), αδελφό του πατριάρχη Φωτίου, *οὐχ εἵλετο καὶ δεύτερον ἰδεῖν μάτην ἀποβιοῦντα*. Προτίμησε να παραμείνει χήρα και να ζήσει αυστηρή ζωή φροντίζοντας τους φυλακισμένους.

41. *Εγκώμιο Ευθυμίου Μαδύτου*, 394, κεφ. 3: *οὐ μὲν οὖν τῷ τοῖς προτέροις ἀγνωμονῆσαι γάμοις καὶ δεύτερον ἀντεισαγαγεῖν τῷ οἴκῳ νυμφίον.*

42. *Εγκώμιο Ευθυμίου Μαδύτου*, 395, κεφ. 3: *Ὄντως φιλόθεος ἐκείνη χήρα καὶ φιλόπαις καὶ ἀγαθὴ τεκνοτρόφος, οὕτω μεγαλοπρεπῶς διανοηθεῖσα περὶ τοῦ παιδός, καὶ μὴ φυσικῇ δουλωθεῖσα στοργῇ, μηδὲ σωμάτων ἔρωτας ἐπαινέσασα, μηδὲ τὸν υἱὸν ἀντὶ τοῦ πατρὸς οἰχομένου ὡς μόνον τῆς ζωῆς παραμύθιον ἔχειν ζητήσασα, ἀλλ' ἐκβαλοῦσα μὲν ἑαυτῆς, τῷ Θεῷ δ' ἐπιτρέψασα.*

43. *Βίος Φιλαρέτου*, 141.

44. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 700, κεφ. 21· βλ. και κεφ. «Η σύζυγος», 167-168.

45. Βλ. κεφ. «Η κοινωνική παρουσία και δράση των γυναικών», 238-239.

οικονομικό, αφού είναι προφανές ότι είχαν τη δυνατότητα να επιζήσουν μόνες, αλλά η μεγάλη επιθυμία για την ησυχία και τον εξαγνισμό που προσέφερε η μοναστηριακή ζωή. Όλες εκείνες οι γυναίκες δεν είναι βέβαιο ότι δέχονταν τη μοναχική κουρά, με εξαίρεση ίσως την περίοδο της εικονομαχίας, κατά την οποία γυναίκες της αριστοκρατίας εγκατέλειπαν κυρίως την πρωτεύουσα για τις μονές της Βιθυνίας και τη μοναστική οδό[46]. Η απομόνωση σε μοναστήρι αποτελούσε αποδεκτή πρακτική για τις γυναίκες της αυτοκρατορικής οικογένειας, οι οποίες είτε εκδιώκονταν από το παλάτι για πολιτικούς λόγους[47], είτε αποσύρονταν μόνες τους σε κάποια μονή, όταν η παρουσία τους στην αυτοκρατορική αυλή δεν ήταν επιθυμητή ή απαραίτητη[48]. Ίσως λοιπόν και γυναίκες της αριστοκρατίας, ήδη από το 10ο αιώνα, όταν υποχρεώσεις δεν υπαγόρευαν την παραμονή τους στην κοσμική ζωή να εγκαθίσταντο στα μοναστήρια, που σε παρόμοιες περιπτώσεις χρησίμευαν ως τόποι αυτοσυγκέντρωσης, περισυλλογής και μελέτης. Για την περίοδο άλλωστε των Κομνηνών και εξής η πρακτική αυτή ήταν συνήθης και αποδεκτή[49].

46. Βλ. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, *Ο βυζαντινός κλήρος*, 172-174.

47. Βλ. για παράδειγμα Ειρήνη Αθηναία (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 478), Θεοδώρα μητέρα του Μιχαήλ Γ΄ (ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 171-172, 174· ΨΣΥΜΕΩΝ, 658· ΣΥΝ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ, 822-823· ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 96-97· ΓΕΝΕΣΙΟΣ, 64), Ζωή Καρβονοψίνα (ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 211), Θεοφανώ (ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 285).

48. Η PAPADIMITRIOU, «Les femmes de rang impérial», (ιδιαίτ. 66-82) έχει καταγράψει τις γυναίκες αυτοκρατορικών οικογενειών που κατέφυγαν σε μοναστήρι και έχει αναλύσει τους λόγους (προσωπική επιθυμία ή διά της βίας) που τις οδήγησαν εκεί.

49. Βλ. MALAMUT, «La moniale à Byzance», 69-70.

ΜΕΡΟΣ Β΄

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΖΩΗ

Α. Η ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ

καὶ γεννήσασα ἐξέθρεψεν ἐναρέτως διδάξασα αὐτὴν τὰ ἱερὰ γράμματα
Βίος Θεοφανοῦς (Menologion), 48

1. Εισαγωγικά – Στόχοι της γυναικείας εκπαίδευσης

Η ΜΟΡΦΩΣΗ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ, το περιεχόμενο και το επίπεδό της πρέπει να εξεταστούν μέσα στο γενικότερο πλαίσιο της παρεχόμενης κατά τη συγκεκριμένη περίοδο παιδείας στο σύνολο των Βυζαντινών και της σπουδαιότητας που αυτή είχε στην κοινωνία[1].

Στη βυζαντινή αυτοκρατορία η μόρφωση και η κοινωνική θέση και ανέλιξη είχαν άμεση σχέση. Η μόρφωση ήταν το μόνο μέσο και η απαραίτητη προϋπόθεση για την κατάληψη θέσης σε ένα κράτος, που είχε αυστηρά συγκεντρωτικές δομές και η γραφειοκρατία του απαιτούσε μεγάλο αριθμό εγγράμματων υπαλλήλων. Οι αυξημένες ανάγκες της κρατικής και εκκλησιαστικής διοίκησης σε γραμματείς, αντιγραφείς, νοταρίους και ανώτερους κρατικούς υπαλλήλους καλύπτονταν, όπως όριζε και η αυτοκρατορική νομοθεσία, αποκλειστικά από ανθρώπους που διαπιστωμένα γνώριζαν άριστα γραφή και ανάγνωση και ήταν κάτοχοι γενικότερης παιδείας. Το κράτος όμως, το οποίο αποτελούσε και την κύρια αγορά εργασίας για όσους είχαν μορφωθεί, δεν απαιτούσε εξειδικευμένες γνώσεις για κάθε συγκεκριμένο επάγγελμα. Και αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους δεν υπήρχε κρατική μέριμνα για την παροχή δημόσιας στοιχειώδους εκπαίδευσης. Το βυζαντινό σχολείο, στις πρώτες του βαθμίδες, παρέμενε αντικείμενο φροντίδας της ιδιωτικής πρωτοβουλίας, λαϊκής ή συχνά εκκλησιαστικής, ενώ δεν αποκλειόταν η κρατική επιχορήγηση[2].

Για την περίοδο της εικονομαχίας (8ος-9ος αι.) οι Βίοι των αγίων, όπως έχει ήδη αναφερθεί[3], όσο κι αν αρκετές φορές δεν αποδίδουν πιστά την πραγματικότητα,

---

1. Μία σύντομη θεώρηση των στόχων του βυζαντινού εκπαιδευτικού συστήματος βλ. στο Bowen, *A History of Western Education*.

2. Maltese, «École et enseignement», 22-23.

3. Βλ. «Εισαγωγή», 23.

καθώς αντιγράφουν ο ένας τον άλλο και περιέχουν άφθονες συμβατικές περιγραφές, αποτελούν σημαντική πηγή πληροφόρησης μέσα στη σιωπή των άλλων πηγών. Όπως λοιπόν μαρτυρούν οι Βίοι[4], η στοιχειώδης εκπαίδευση, η *προπαιδεία* ή *προπαιδεία τῶν μαθημάτων* ή *εἰσαγωγικαὶ καὶ στοιχειώδεις τῶν μαθημάτων τέχναι*, είχε ως ύλη τα *γράμματα* ή *πεζὰ γράμματα* ή *ἱερὰ γράμματα*. Η εκπαίδευση αυτή άρχιζε μετά τα έξι χρόνια —ή και λίγο νωρίτερα[5]—, οι δάσκαλοι που την παρείχαν αποκαλούνταν *διδάσκαλοι* ή *παιδοτρίβαι*, *παιδαγωγοί*, *γραμματισταὶ* ή *γραμματεῖς*, και το σχολείο, που ήταν ανοικτό για όλους τους μαθητές και λειτουργούσε άλλοτε με επιχορήγηση του κράτους ή της Εκκλησίας (εν είδει υποτροφιών) και άλλοτε αποκλειστικά με τα δίδακτρα που κατέβαλλαν οι γονείς των μαθητών[6], ονομαζόταν *σχολὴ τῶν γραμμάτων* ή *παιδευτήριον*.

Την *προπαιδεία* ακολουθούσε η *παιδεία*, η οποία —όταν ο κύκλος της ήταν πλήρης— διαρκούσε από τα δέκα ή δώδεκα ως τα δεκαεπτά ή δεκαοκτώ χρόνια. Επρόκειτο για την *ἐγκύκλιον παίδευσιν*, τα *ὑψηλότερα μαθήματα* σε αντίθεση προς τα *πεζὰ γράμματα*. Το περιεχόμενό της ήταν *τὰ θεῖα μαθήματα καὶ ἡ θύραθεν παιδεία*, ενώ οι κλάδοι της κοσμικής παιδείας που διδάσκονταν ήταν η γραμματική, η ρητορική, η διαλεκτική, και όσον αφορά στα μαθηματικά, η αριθμητική, η γεωμετρία, η μουσική (ή *ἁρμονική*), και η αστρονομία, οι τέσσερις δηλαδή μαθηματικοί κλάδοι, *ἡ τῆς μαθηματικῆς τετρακτύς*[7].

Στην περίοδο της εικονομαχίας η οργάνωση και το πλαίσιο της κοσμικής εκπαίδευσης δεν άλλαξαν σε σχέση με τους προηγούμενους αιώνες και κανένα στοιχείο δεν επιτρέπει να σκεφτούμε ότι η παιδεία αυτή έπαψε να διδάσκεται από λαϊκούς δασκάλους. Περιπτώσεις παιδιών ή νέων, που οι οικογένειές τους τους εμπιστεύτηκαν στην εποπτεία ανδρών της Εκκλησίας για να μορφωθούν, δεν αντιβαίνουν στη διαπίστωση αυτή και δεν οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η Εκκλησία είχε αναλάβει αυτόνομα τη διδασκαλία των κοσμικών επιστημών.

Για τη μέση παιδεία του 10ου αιώνα και για τη λειτουργία των σχολείων κατά την περίοδο αυτή πολύτιμη πηγή αποτελεί η συλλογή επιστολών ενός «ανώνυμου

---

4. Για το σύστημα, τη διάρκεια και το περιεχόμενο της στοιχειώδους και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης κατά την περίοδο της εικονομαχίας, όπως αυτά προκύπτουν από τους Βίους των αγίων της περιόδου, βλ. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 91-97.

5. Βλ., για παράδειγμα, *Βίος Θεοδώρου Κυθήρων*, 282: *οἳ καὶ τεκόντες τοῦτον, πενταετῆ ὄντα τοῖς μαθήμασιν ἐκδίδωσι.*

6. Βλ. παρακάτω για το σχολείο του «ανώνυμου καθηγητή».

7. Με επιλογή του ίδιου του Θεοφίλου και με δημόσια επιχορήγηση δίδαξε ο Λέων Μαθηματικός: ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 185-190· ΨΣΥΜΕΩΝ, 640. Βλ. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 130-134.

καθηγητή»[8], ενώ κυρίως ο Βίος Α του Αθανασίου του Αθωνίτη συμπληρώνει τις γνώσεις μας.

Καταγόμενος από τη Θράκη, ο καθηγητής αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την πατρίδα του εξαιτίας των βουλγαρικών επιδρομών. Εγκαταστάθηκε στην Κωνσταντινούπολη, όπου εργάστηκε ως αντιγραφέας, εκδότης χειρογράφων[9] και συγγραφέας. Κύρια απασχόλησή του όμως ήταν το σχολείο. Επρόκειτο για ιδιωτικό σχολείο επιδοτούμενο από το πατριαρχείο, στο οποίο ο ίδιος ήταν ταυτόχρονα «ιδιοκτήτης», μοναδικός δάσκαλος και μοναδικός καθηγητής. Η εσωτερική λειτουργία του σχολείου αποκαλύπτεται από το περιεχόμενο των επιστολών του. Οι μαθητές ήταν κάθε ηλικίας και ίσχυε το σύστημα της αλληλοδιδασκαλίας. Οι *ἔκκριτοι* και οι *ἐπιστατοῦντες* δίδασκαν τους μικρότερους σε ηλικία ή επίπεδο μόρφωσης μαθητές, ενώ ο ίδιος ο καθηγητής παρακολουθούσε και έλεγχε την πρόοδο των μαθητών του αλλά δεν τους παρέδιδε ο ίδιος μαθήματα, με εξαίρεση μόνο την ανώτερη βαθμίδα.

Την ίδια εποχή ο άγιος Αθανάσιος, αφού φοίτησε για λίγο χρονικό διάστημα στο σχολείο, διακρίθηκε για τις επιδόσεις, το ήθος και τους τρόπους του και έγινε, με ομόφωνη ψήφο των συμμαθητών και δασκάλων του, *μετὰ τὸν παιδευτὴν παιδευτής*[10]. Η συμμετοχή των συμμαθητών στην ανάδειξη του εκκρίτου δεν πιστοποιείται και στις επιστολές του ανωνύμου. Ο βιογράφος του αγίου θέλει να υπερτονίσει την αξία του ήρωά του, παρουσιάζοντάς τον ως αποδεκτό από όλο το σχολικό περιβάλλον.

Από τις επιστολές του καθηγητή αναδύονται επίσης τα προβλήματα του επαγγέλματός του. Προβλήματα με την πειθαρχία των παιδιών, που συχνά αντί να βρίσκονται στο σχολείο κυκλοφορούσαν στην αγορά και οι γονείς τους διαμαρτύρονταν· προβλήματα με την αμοιβή του, την οποία καθυστερούσαν να καταβάλουν οι γονείς των μαθητών, αλλά και με την επιδότηση από το πατριαρχείο, που για δύο χρόνια δεν του είχε δοθεί· προβλήματα με τους ανταγωνιστές και τη δυσφήμηση, που σκόπιμα του γινόταν μέσα στο πλαίσιο της απόλυτης ελευθερίας και του ανταγωνισμού που επικρατούσε τότε στα ιδρύματα αυτά, καθώς δεν υπήρχε κανένας κανονισμός λειτουργίας τους. Σημειώνεται, ότι από το περιεχόμενο των επιστολών δεν προκύπτει ότι υφίστατο, την εποχή που γράφτηκαν, κάποιας μορφής εξάρτηση των σχολείων από πολιτικές

---

8. Για τον «ανώνυμο καθηγητή» και το σχολείο του, βλ. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 220-230 και ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, «Από τη ζωή ενός δασκάλου», 107-121. Βλ. επίσης στην έκδοση των επιστολών του ανωνύμου για τη ζωή και το έργο του καθηγητή: *Anonymi professoris epistulae*, 1*-22*.

9. Ο πατριάρχης (Νικόλαος Μυστικός;) του ανέθεσε την αποκατάσταση ενός πατερικού κειμένου και αναγκάστηκε να παραβάλει πολλά χειρόγραφα για να επιλέξει την ορθότερη γραφή· βλ. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 221 και σημ. 17.

10. *Βίος Αθανασίου Αθωνίτη* Α, 8, κεφ. 13.

ή θρησκευτικές αρχές ή κάποιος έλεγχος των αρχών στα σχολεία, παρά το λόγο που γίνεται για την επιχορήγηση του πατριαρχείου. Αυτή άλλωστε μπορεί να οφειλόταν σε απλή γενναιοδωρία ενός πατριάρχη που γνώριζε καλά τον καθηγητή[11]. Από χωρίο του Βίου του αγίου Αθανασίου όμως πληροφορούμαστε για πρώτη φορά την ύπαρξη του *προκαθημένου τῶν παιδευτηρίων*[12], ο οποίος επόπτευε όλα τα σχολεία της Κωνσταντινούπολης[13]. Πρόκειται για θέση που θεσμοθετήθηκε γύρω στο 940 ή λίγο μετά —εφόσον στις επιστολές του «ανωνύμου» δεν υπάρχει σχετική μνεία— και μαρτυρεί το αρχόμενο ενδιαφέρον του κράτους για τα σχολεία της Βασιλεύουσας λίγο πριν από τα μέσα του 10ου αιώνα[14].

Ευρύτερη μόρφωση κατά τον 9ο αιώνα μόνο στην Κωνσταντινούπολη ήταν δυνατό να λάβει κανείς. Ο Κωνσταντίνος-Κύριλλος εγκατέλειψε τη Θεσσαλονίκη, όπου μαζί με άλλα παιδιά στην τάξη είχε μάθει να διαβάζει, να γράφει και να λογαριάζει, γιατί δεν υπήρχε στην πόλη κανένα σχολείο, όπου θα μπορούσε να πάρει τη μόρφωση που του έλειπε. Έφτασε στην Κωνσταντινούπολη ύστερα από πρόσκληση του λογοθέτη του δρόμου Θεοκτίστου, ο οποίος ήταν μέλος της επιτροπής συμβασιλείας του Μιχαήλ Γ΄, για να μορφωθεί μαζί με το νεαρό αυτοκράτορα[15]. Ο Νικηφόρος, επίσκοπος Μιλήτου, εγκατέλειψε για τον ίδιο λόγο το Βασίλειον της Γαλατίας, πόλη όχι μεγάλη ούτε όμως και μικρό χωριό, αφού ήταν έδρα επισκοπής και για ένα διάστημα μάλιστα έγινε μητρόπολη. Όταν έφτασε σε σχολική ηλικία (οκτώ ετών) οι γονείς του, που τον προόριζαν για την Εκκλησία και ήδη από νεαρή ηλικία τον είχαν ευνουχίσει[16], τον έστειλαν στην Κωνσταντινούπολη (επί Ρωμανού Λακαπηνού, δηλ. μεταξύ 920 και 944): νέα απόδειξη ότι τότε μόνο στην πρωτεύουσα μπορούσε κανείς να πάρει ανώτερη μόρφωση[17]. Το ίδιο συνέβη και με τον Αθανάσιο τον Αθωνίτη († περ. 1004), ο οποίος εγκατέλειψε την Τραπεζούντα όπου γεννήθηκε το 925 ή λίγο αργότερα, μεγάλο λιμάνι και σημαντικό κέντρο εμπορίου, για να συνεχίσει τις σπου-

---

11. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 223 και σημ. 20.

12. *Βίος Αθανασίου Αθωνίτη* Α 8, κεφ. 12.

13. Βλ. ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, «Η οργάνωση του σχολείου», 331.

14. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 232. Ο Lemerle αποδίδει τη θεσμοθέτηση της θέσης πιθανότατα στον Κωνσταντίνο Ζ΄, ενώ σημειώνει (*ό.π.*, 231) ότι ο Βίος του Αθανασίου είναι η μόνη πηγή στην οποία αναφέρεται.

15. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 140. Βλ. και ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, «Η παιδεία», 59-60.

16. Όπως παρατηρεί ο LEMERLE, *Ουμανισμός*, 218 σημ. 5, ίσως να πρόκειται εδώ για αγιολογικό *τόπο*, αφού είναι γνωστό ότι ο ακρωτηριασμός αυτός προετοίμαζε τους νέους για άλλες σταδιοδρομίες μάλλον παρά για εκκλησιαστική.

17. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 218-219.

δές του στη Βασιλεύουσα[18]. Ο πατριάρχης Μεθόδιος († 847) όμως αρκέστηκε σε όσες γνώσεις μπόρεσε να λάβει στην πατρίδα του, τις Συρακούσες, ικανές να του επιτρέψουν να διεκδικήσει μία θέση που θα του απέφερε πολλά χρήματα και θα τον καταξίωνε κοινωνικά[19].

Για τις γυναίκες η ανάληψη δημόσιων αξιωμάτων ή λειτουργημάτων αποκλειόταν[20], το μορφωτικό τους επίπεδο επομένως δεν αποτελούσε διακριτικό στοιχείο για το κοινωνικό καθεστώς ή την εξέλιξή τους και δεν συνιστούσε σημείο αναφοράς. Κατά συνέπεια, η παρεχόμενη σε αυτές εκπαίδευση σε καμία περίπτωση δεν είχε το στόχο στον οποίο απέβλεπαν οι μητέρες των συνομηλίκων τους αγοριών, οι οποίες, όταν φρόντιζαν για τη μόρφωση των παιδιών τους, δεν είχαν στο νου παρά τα αξιώματα και τα πλούτη, που εκείνη θα μπορούσε αργότερα να τους εξασφαλίσει[21]. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα η σημασία που έδιναν στην πράξη οι ίδιοι οι Βυζαντινοί στη γυναικεία εκπαίδευση να είναι σχεδόν αμελητέα. Ο περιορισμένος ρόλος των γυναι-

18. Για την εκπαίδευση του Αθανασίου του Αθωνίτη, βλ. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 231-235.

19. *Βίος Μεθοδίου πατριάρχη*, στ. 1245, κεφ. β: *πᾶσαν γραμματικῆς τέχνην καὶ ἱστορίας, ὀρθογραφίαν τε καὶ ὀξυγραφίαν κατωρθωκὼς ἐκ παιδός, ἤδη λοιπὸν εἰς ἄνδρα τελῶν, τὴν βασιλίδα καταλαβών, πλεῖστα χρήματα ὅσα ἐπαγόμενος, βασιλικῶν ἀξιωμάτων τυχεῖν ἐφιέμενος, καὶ τῷ βίῳ περιφανὴς καταστῆναι.*

20. *Digesta* 50.17.2: *Feminae ab omnibus officiis civilibus vel publicis remotae sunt et ideo nec iudices esse possunt nec magistratum gerere nec postulare nec pro alio intervenire nec procuratores existere. Item impubes omnibus officiis civilibus debet abstinere*· *Βασιλικά* 2.3.2: *Αἱ γυναῖκες πάντων τῶν πολιτικῶν καὶ τῶν δημοσίων ὀφφικίων κωλύονται, καὶ διὰ τοῦτο οὐ δικάζουσιν, οὐκ ἄρχουσιν, οὐ συνηγοροῦσιν, οὐ παρεμβάλλουσιν ὑπὲρ ἄλλων, οὐ γίνονται φροντισταί. Καὶ οἱ ἄνηβοι πάντων τῶν πολιτικῶν ὀφφικίων ἀπέχονται.* Βλ. BEAUCAMP, *Le statut de la femme*, I, 29-35.

21. Βλ. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 220, ο οποίος αναφέρεται στην περίπτωση του Νικηφόρου Μιλήτου και σημειώνει ότι ο συγγραφέας του Βίου του αγίου «αναγνωρίζει ότι στην εποχή του [ο Βίος γράφτηκε λίγο μετά το θάνατο του αγίου, βλ. *ό.π.*, 218] η μόρφωση... ήταν μέσο κοινωνικής προβολής και ταυτόχρονα ένας τρόπος επαγγελματικής εξασφάλισης, αφού άνοιγε το δρόμο για τα δημόσια λειτουργήματα και για τις υπηρεσίες του παλατιού, και συνάμα για τα υλικά πλεονεκτήματα που συνεπάγονταν τα αξιώματα αυτά». Αλλά και στο *Βίο Μεθοδίου πατριάρχη* (στ. 1245, κεφ. β: βλ. το κείμενο παραπάνω, σημ. 19) διαφαίνεται το άμεσο όφελος το οποίο αποκόμισε ο άγιος από την εκπαίδευσή του. Πρβλ. και την περίπτωση του Συμεών, γιου της Μαρίας της Νέας: *Γραμμάτων μὲν οὖν γέγονεν ἔμπειρος καὶ εἰς βασιλείους αὐλὰς ἀπετάχθη διάγειν, ὡς εἴρηται, καὶ ὁ τρόπος αὐτοῦ προκόπτειν αὐτὸν ἐδίδου τοῖς παρὰ ἀνθρώπων κρείττοσιν* (*Βίος Μαρίας της Νέας*, 704, κεφ. 31). Την ίδια άποψη άλλωστε εκφράζει και ο λόγιος ιστορικός Μιχαήλ ΨΕΛΛΟΣ (*Χρονογραφία*, Α, 18, κεφ. 30.) τον 11ο αι., όταν αναφέρεται στην κίνηση που δημιούργησαν την εποχή του Βασιλείου Β΄ μορφω-

κών στη βυζαντινή κοινωνία, ο οποίος οριοθετούσε την παρουσία τους αποκλειστικά σχεδόν μέσα στην οικογένεια, καθόριζε και το είδος και τους στόχους της εκπαίδευσής τους. Η ανατροφή των κοριτσιών γενικά αποσκοπούσε στην προετοιμασία ικανών συζύγων και μητέρων. Ο εφοδιασμός τους με τις στοιχειώδεις γνώσεις γραφής και ανάγνωσης ήταν το επιθυμητό αποτέλεσμα για τη μόρφωση των κοριτσιών, όταν αυτό ήταν εφικτό και χωρίς τούτο να αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για τη μετέπειτα ζωή τους. Οι οικιακές ασχολίες δεν απαιτούσαν γραμματικές γνώσεις και για την ανατροφή των παιδιών αρκούσε η μετάδοση σε αυτά της χριστιανικής αγωγής και των κοινωνικών κανόνων και προτύπων.

Από τον 8ο μέχρι τις αρχές του 11ου αιώνα η παρουσία των κοριτσιών και των νεαρών γυναικών μέσα στο παραπάνω πλαίσιο της παρεχόμενης παιδείας είναι δυσδιάκριτη αν όχι ανύπαρκτη. Σε περιβάλλον ελεύθερης επικοινωνίας μεταξύ παιδιών διάφορων ηλικιών και αδυναμίας αυστηρής εποπτείας τους από τον καθηγητή, όπως διαφαίνεται από τις επιστολές του «ανωνύμου», είναι αυτονόητο ότι ήταν ανεπίτρεπτη η φοίτηση σε κορίτσια, που ήταν αδιανόητο να διαφεύγουν από την επιτήρηση των γονέων τους και να συναναστρέφονται αγόρια μεγαλύτερης ηλικίας. Ήταν επομένως και αυτός ένας επιπλέον λόγος για τον οποίο η εκπαίδευση των κοριτσιών περιοριζόταν σε κατ' οίκον διδασκαλία μέσα στο οικογενειακό περιβάλλον.

Από τα τέλη του 11ου αιώνα και εξής παρατηρείται αύξηση του ποσοστού των μορφωμένων γυναικών και αλλαγή της στάσης των λόγιων Βυζαντινών απέναντι στις νέες συνήθειες. Η Άννα Κομνηνή, στον Πρόλογο της *Αλεξιάδος*, υπερηφανεύεται όχι μόνο για τη βασιλική γενιά της αλλά και για τις γνώσεις και τη μόρφωσή της, σημειώνει μάλιστα ότι η κατάκτηση ενός υψηλού μορφωτικού επιπέδου πρέπει να διαλαλείται χωρίς το γεγονός να θεωρείται περιαυτολογία[22]. Την ίδια εποχή συγγραφείς εξαίρουν την παιδεία και τις γνώσεις συγκεκριμένων γυναικών[23], η μόρφωση γίνεται ένα

μένοι ρήτορες και φιλόσοφοι: *ὅτι μὴ πρὸς ἄλλο τέλος τοὺς λόγους οἱ τότε ἄνδρες μετεχειρίζοντο, ἀλλ' ἐσπούδαζον περὶ αὐτοὺς ὡς αὐτοτελεῖς· ἀλλ' οἱ πολλοὶ παρὰ τὴν παίδευσιν οὐχ οὕτω βαδίζουσιν, ἀλλὰ τὸ χρηματίζεσθαι εἰς πρώτην αἰτίαν τῶν λόγων ἀναφέρουσι, μᾶλλον δὲ διὰ τοῦτο τὰ περὶ τοὺς λόγους σπουδάζουσι, κἂν μὴ εὐθὺς τὸ τέλος προσίῃ, ἀφίστανται τῆς ἀρχῆς.*

22. Κομνηνη, *Αλεξιάς*, Πρόλογος, Ι., στίχ. 10–17: *ἐγὼ Ἄννα, θυγάτηρ μὲν τῶν βασιλέων Ἀλεξίου καὶ Εἰρήνης,, πορφύρας τιθήνημά τε καὶ γέννημα, οὐ γραμμάτων οὐκ ἄμοιρος, ἀλλὰ καὶ τὸ ἑλληνίζειν ἐς ἄκρον ἐσπουδακυῖα καὶ ῥητορικῆς οὐκ ἀμελετήτως ἔχουσα καὶ τὰς ἀριστοτελικὰς τέχνας εὖ ἀναλεξαμένη καὶ τοὺς Πλάτωνος διαλόγους καὶ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς τετρακτύος τῶν μαθημάτων πυκάσασα (δεῖ γὰρ ἐξορχεῖσθαι ταῦτα, καὶ οὐ περιαυτολογία τὸ πρᾶγμα, ὅσα ἡ φύσις καὶ ἡ περὶ τὰς ἐπιστήμας σπουδὴ δέδωκε καὶ ὁ Θεὸς ἄνωθεν ἐπεβραύευσε καὶ ὁ καιρὸς συνεισήνεγκε)...*

23. Ο Θεοφύλακτος Αχρίδας, στο λόγο του προς τον Κωνσταντίνο Δούκα (Θεοφυλακτος Αχριδας, *Opera*, 191), εξυμνεί τη μόρφωση της μητέρας του, Μαρίας της Αλανής, κόρης πρίγκιπα της

αποδεκτό προσόν για την ανώτατη κοινωνικά τάξη, χωρίς όμως να λείπουν και οι προβληματισμοί ή οι αντιρρήσεις που ήθελαν τη γυναίκα να μην υπερβαίνει το ρόλο της[24].

Την άνοδο του μορφωτικού επιπέδου των γυναικών αυτών μαρτυρούν και Τυπικά γυναικείων μονών του 12ου, 13ου και 14ου αιώνα[25] αλλά και το Τυπικό της Ειρήνης Δούκαινας για τη μονή της Κεχαριτωμένης (περ. 1118). Κατά την παλαιολόγεια περίοδο τα μοναστήρια χρησίμευαν και ως σχολεία για κορίτσια που επρόκειτο να γίνουν μοναχές αλλά και για αγόρια[26], χωρίς όμως στους τόπους αυτούς να παρέχο-

---

Αλανίας ή πιο συγκεκριμένα της Ιβηρίας. Για τη Μαρία την Αλανή, βλ. *ό.π.*, 58-64. Ο Μιχαήλ Ψελλός υπερηφανεύεται, με υπερβολή, για τη μόρφωση της κόρης του, που έφυγε πρόωρα σε ηλικία εννέα ετών (Ψελλος, *Εις την θυγατέρα Στυλιανήν*, 64-66· βλ. και Laiou, «The Role of Women», 253).

24. Laiou, «The Role of Women», 253-254. Ο Γεώργιος Τορνίκης, στον επικήδειο λόγο του για την Άννα Κομνηνή, εξαίρει τη μόρφωσή της, τη συγκρίνει μόνο με γυναίκες της αρχαιότητας αλλά δεν την παρουσιάζει ως γυναικείο πρότυπο, το οποίο άλλες γυναίκες θα έπρεπε να μιμηθούν. Επιμένει μάλιστα στο γεγονός ότι η Άννα κατέκτησε αυτό το μορφωτικό επίπεδο παρακούοντας τη θέληση των γονέων της και αντικαθιστώντας τις παραδοσιακές γυναικείες ασχολίες (το γνέσιμο και το πλέξιμο) με το διάβασμα (Georges Tornikès, *Lettres et Discours*, 244, 255, 283, 287, 301, 311· 231. 243-245. 315. 229). Και από το έργο του Ιωάννη Τζέτζη, όμως, αφήνεται να διαφανεί ότι στην Κωνσταντινούπολη του 12ου αιώνα υπήρχε ένας ικανός αριθμός μορφωμένων γυναικών· Mercati, *Giambi*, 148: *'Αντὶ μὲν ἱστοῦ τὸν τόμον χερσὶ φέρεις / τὸν κάλαμον δ' αὖ ἀντὶ κερκίδος, γύναι· / ... λόγοι δὲ καὶ μάθησις ἀνδράσι πρέπει.*

25. *Τυπικό Κεχαριτωμένης*, κεφ. 14. 19. 20. 21. 22. 24. Η Laiou, «The Role of Women», 254-255 συγκρίνει το Τυπικό της Ειρήνης Δούκαινας με τα Τυπικά των ανδρικών μονών της Ευεργέτιδος (11ος αι.) και της μονής της Κοσμοσώτειρας (*Τυπικό Κοσμοσώτειρας*, 24 κεφ. 39, όπου γίνεται διάκριση μεταξύ αγραμμάτων και εγγραμμάτων μοναχών). Από τα άλλα Τυπικά μονών, του 13ου και των αρχών του 14ου αιώνα, μόνο σε ένα (μονή της Βεβαίας Ελπίδος) υπάρχει η αναφορά μοναζουσών για τις οποίες υπήρχε πιθανότητα να είναι αγράμματες· Delehaye, *Deux Typica*, κεφ. 53: *καὶ ὑπακούειν ταύτῃ ταχθήσονται καὶ ὁπόσαι τῶν νεανίδων εἰς μόνον τὸ ψάλλειν καὶ ὥστε τὰ γράμματα ἐκπαιδεύεσθαι μόνα τὴν ἅπασαν ἄγουσι σχολὴν καὶ τὸ σπούδασμα.* Βλ. και Laiou, «The Role of Women», 254-255.

26. Η Laiou («Observations on the Life and Ideology», 91), αναφερόμενη στην ανάμειξη των μοναχών σε κοσμικές υποθέσεις, με βάση τα Τυπικά των γυναικείων μονών σημειώνει ότι τα μοναστήρια ήταν και σχολεία κοριτσιών τα οποία επρόκειτο να γίνουν μοναχές αλλά και λαϊκών αγοριών. Ακόμη και στην ταπεινή μονή του Δαμιλά στην Κρήτη (τυπικό του 1400), κορίτσια ηλικίας κάτω των 10 ετών, που γίνονταν δεκτά μαζί με τις μητέρες τους, διδάσκονταν τα ιερά γράμματα κατά την προετοιμασία τους για τη μοναστική ζωή και πριν καν διδαχθούν οτιδήποτε άλλο. Στην αριστοκρατική μονή της Θεοδώρας Συναδηνής η εκκλησιάρχισσα ήταν επιφορτισμένη με αυτά τα κορίτσια, που ήταν πλήρως απασχολημένα με την εκμάθηση των ιερών γραμμάτων και ύμνων. Αλλά η μονή διέθετε επίσης και σχολείο όπου λαϊκά παιδιά, αγόρια και κορίτσια, πήγαιναν για να μάθουν γράμματα.

νται ευρύτερες γνώσεις. Η εκπαίδευση περιοριζόταν στη διδασκαλία της ανάγνωσης των Γραφών[27].

Ιδιαίτερες περιπτώσεις αποτελούσαν ανά τους αιώνες οι βυζαντινές πριγκίπισσες[28]. Στην υψηλότερη τάξη της κοινωνικής ιεραρχίας οι προοπτικές των νεαρών κοριτσιών διέφεραν και επομένως υπήρχαν αυξημένες απαιτήσεις για τη μόρφωσή τους. Μία σειρά τελετών και δραστηριοτήτων του παλατιού, σύμφωνα με το βυζαντινό πρωτόκολλο, απαιτούσε την παρουσία και τη συμμετοχή της αυγούστας, ενώ συχνά συνέβαινε πριγκίπισσες να παντρεύονται στο εξωτερικό για πολιτικούς λόγους και να αποτελούν τις πρέσβειρες του κράτους τους. Επιπλέον, επειδή ένας αιφνίδιος φυσικός θάνατος του αυτοκράτορα ή ο χαμός του στη μάχη ήταν γεγονότα που συνέβαιναν, υπήρχε πιθανότητα οι γυναίκες της αυτοκρατορικής οικογένειας να βρεθούν σε υψηλή θέση, ως χήρες αυτοκρατόρων, ακόμη και με πλήρη αυτοκρατορική εξουσία, όπως η Ειρήνη η Αθηναία. Καθώς επίσης ήταν δυνατό να μην υπάρχει αρσενικός διάδοχος του αυτοκρατορικού ζεύγους, η πρωτότοκη κόρη αναλάμβανε το ρόλο της βασιλικής συζύγου και όλες τις υποχρεώσεις που αυτός συνεπαγόταν. Στην αυλή, επομένως, δινόταν γενικότερα μεγαλύτερη έμφαση στην παιδεία των διαδόχων και των δύο φύλων, ενώ η εκπαίδευση και προετοιμασία των κοριτσιών της βασιλικής οικογένειας είχε κριθεί απαραίτητη. Οι αυγούστες ήταν επίσης υποχρεωμένες να φροντίζουν για τη μόρφωση των παιδιών τους και, όπως ήδη αναφέρθηκε, να παρίστανται σε πολλές από τις δραστηριότητες του παλατιού, υποχρεώσεις που και οι δύο απαιτούσαν επιπλέον μόρφωση και κατάρτιση[29]. Ο αυτοκράτορας Θεόφιλος, που έχασε τον πρώτο του γιο Κωνσταντίνο σε πολύ νεαρή ηλικία, ανέθρεψε και μόρφωσε τις πέντε κόρες του με μεγάλη φροντίδα, καθώς υπήρχε περίπτωση να τον διαδεχτούν στο θρόνο[30]. Χαρα-

27. MOFFATT, «The Byzantine Child», 708.

28. Για την εκπαίδευση των βυζαντινών πριγκιπισσών, βλ. HERRIN, «The Education of a Byzantine Princess», 64-85.

29. Την ίδια κατάρτιση φρόντιζαν οι Βυζαντινοί να εξασφαλίζουν και στις ξένες πριγκίπισσες που προορίζονταν για σύζυγοι αυτοκρατόρων. Στην Ερυθρώ (Ροτρούδη) κόρη του Καρόλου του Μεγάλου, η οποία επρόκειτο να παντρευτεί το διάδοχο του βυζαντινού θρόνου, Κωνσταντίνο ς΄, έστειλε η Ειρήνη τον ευνούχο νοτάριο Ελισσαίο *πρὸς τὸ διδάξαι αὐτὴν τά τε τῶν Γραικῶν γράμματα καὶ τὴν γλῶσσαν, καὶ παιδεῦσαι αὐτὴν τὰ ἤθη τῆς Ῥωμαίων βασιλείας* (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 455).

30. Ο διάδοχός του, Μιχαήλ Γ΄, γεννήθηκε δύο μόλις χρόνια πριν από το θάνατο του πατέρα του· βλ. MANGO, «Michael III», 253 κ.ε.. Το άγχος του Θεοφίλου για τη διαδοχή του τον οδήγησε να ορίσει ως συμβασιλείς του Μιχαήλ όχι μόνο την αυγούστα Θεοδώρα αλλά και την πρωτότοκη κόρη του Θέκλα· βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, «Αντιβασιλεία», 33-34. Βλ. και ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Οι γυναίκες», 138, 145-146, για τις σχέσεις του Θεοφίλου με τις κόρες του.

κτηριστική είναι η πρόθεση του τεχνίτη, όπως αναφέρεται, να εμφανίσει στο ψηφιδωτό του Καινούργιου, το οποίο δημιουργήθηκε κατ' εντολή του Βασιλείου Α΄, τα παιδιά του αυτοκράτορα, αγόρια και κορίτσια, με βιβλία στα χέρια. Ήθελε έτσι να δείξει ότι, αν και ο Βασίλειος δεν ήταν μορφωμένος, φρόντισε για τη μόρφωση ακόμη και των θυγατέρων του[31]. Όμως ούτε και στο ανώτατο επίπεδο της κοινωνικής ιεραρχίας ακολουθείτο πάντα αυτή η αρχή. Βυζαντινές πριγκίπισσες, είτε πορφυρογέννητες ή συγγενείς των αυτοκρατόρων είτε από επιγαμία με την αυτοκρατορική οικογένεια, είναι γνωστό ότι δεν είχαν τα απαιτούμενα προσόντα που απαιτούσε η θέση τους, αφού στην απόκτησή τους συνέβαλλε σημαντικά και η επιθυμία ή διάθεση των ιδίων. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση των πορφυρογέννητων αδελφών της μακεδονικής δυναστείας, Ζωής και Θεοδώρας. Ο Μιχαήλ Ψελλός, που θεωρούσε ιδιαίτερα τη Ζωή απαίδευτη, κατηγορεί τον πατέρα τους Κωνσταντίνο Η΄ και το θείο τους Βασίλειο Β΄ γιατί δεν φρόντισαν για τη μόρφωσή τους, παρότι ήταν βέβαιο ότι θα αναλάμβαναν υψηλά καθήκοντα[32].

Πριν από την εμφάνιση αρκετών πολύ μορφωμένων γυναικών στην εποχή των Κομνηνών προηγήθηκε αυξημένο ενδιαφέρον για την εκπαίδευση στα τέλη του 11ου αι. και αλλαγή της νοοτροπίας σχετικά με το θέμα. Το ίδιο συνέβη και στην περίοδο των Παλαιολόγων, αλλά στα τέλη πια του 14ου αιώνα η μόρφωση περιορίστηκε αυστηρά στην υψηλή αριστοκρατία. Πολλές από τις γυναίκες που ανήκαν σε κατώτερες κοινωνικές τάξεις είτε δεν υπέγραφαν οι ίδιες τα έγγραφα που τις αφορούσαν είτε υπέγραφαν λάθος το όνομά τους[33]. Ωστόσο, επειδή είναι γνωστό ότι υπάρχουν διαφορετικά επίπεδα εγγραμμάτων[34], γυναίκες που δεν ήταν σε θέση να γράψουν ίσως να είχαν την ικανότητα να διαβάζουν απλά κείμενα.

---

31. ΣΥΝ ΘΕΟΦ., 333-334: ... *τὸ δὲ θῆλυ γένος καὶ αὐτὸ βίβλους τινὰς κατέχων ὁρᾶται... βουλομένου δεῖξαι τοῦ τεχνίτου τυχὸν ὡς οὐ μόνον ἡ ἄρρην γονὴ ἀλλὰ καὶ ἡ θήλεια τὰ ἱερὰ μεμύηται γράμματα καὶ τῆς θείας σοφίας οὐκ ἔστιν ἀμέτοχος, καὶ κἂν ὁ φυτοσπόρος τούτων οὐκ ἔσχεν ἐξ ἀρχῆς οἰκείως πρὸς τὰ γράμματα διὰ τὴν βιωτικὴν περπέτειαν, ἀλλ' οὐκ τοὺς οἰκείους ἅπαντας βλαστοὺς ἐν μετοχῇ σοφίας πεποίηκε.* Καθώς όμως το πέμπτο βιβλίο της Συνέχειας του Θεοφάνη αποδίδεται στο λόγιο αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Ζ΄, είναι πιθανόν να εκφράζεται εδώ η επιθυμία του εγγονού τού Βασιλείου να αποδείξει το ενδιαφέρον του προγόνου του για τον τομέα τον οποίο ο ίδιος λάμπρυνε με το συγγραφικό έργο του.

32. ΨΕΛΛΟΣ, *Χρονογραφία*, Α, 28: *Ὁ μὲν οὖν βασιλεὺς καὶ θεῖος Βασίλειος οὐδὲν περὶ τούτων φρονήσας βασιλικώτερον...· ὁ δὲ πατήρ, ἀλλ' οὐδὲ οὗτος... συνετώτερον περὶ αὐτῶν ἐβουλεύσατο.*

33. LAIOU, «The Role of Women», 255-257.

34. BROWNING, «Literacy», 39-54.

2. Η εκπαίδευση των αγίων γυναικών

Στα αγιολογικά κείμενα, όπως και στα περισσότερα κείμενα της βυζαντινής γραμματείας, οι αναφορές στην εκπαίδευση και στο επίπεδο μόρφωσης των γυναικών σπανίζουν και οι πληροφορίες εξάγονται έμμεσα και αποσπασματικά.

Οι γυναίκες που αγίασαν ήταν σε ποσοστό σαφώς λιγότερες από τους άνδρες συγχρόνους τους αγίους και επομένως οι Βίοι τους αποτελούν μικρό τμήμα του συνόλου των αγιολογικών κειμένων. Παρ' όλα αυτά, αν στη λοιπή γραμματεία είναι δύσκολο να εντοπιστούν στοιχεία για την εκπαίδευση συνολικά των Βυζαντινών και περισσότερο των βυζαντινών γυναικών, εντούτοις τα αγιολογικά κείμενα αποτελούν το προσφορότερο έδαφος για την άντληση πληροφοριών και την εξαγωγή συμπερασμάτων σχετικά με την εκπαίδευση των γυναικών.

Η στοιχειώδης εκπαίδευση παρεχόταν στα κορίτσια από τις μητέρες τους σχεδόν αποκλειστικά. Μόνον όταν αυτή δεν υπήρχε στη ζωή αντικαθίστατο από την τροφό, η οποία αναλάμβανε γενικότερα την ανατροφή του παιδιού, ή από κάποιο άλλο θηλυκό μέλος της οικογένειας (Θεοδώρα Θεσσαλονίκης). Ελάχιστα είναι τα παραδείγματα κοριτσιών που στάλθηκαν έξω από το σπίτι, προφανώς σε μοναστήρι, για να μορφωθούν (βλ. παρακάτω τις περιπτώσεις της Ευφροσύνης της Νέας, της οσίας Θεοδώρας και της Θεοφανούς).

Συγκεκριμένες αναφορές στον τρόπο και στο είδος της εκπαίδευσης των κοριτσιών σπάνια συναντώνται. Αντίθετα, οι βιογράφοι μάς πληροφορούν ότι οι περισσότεροι άγιοι –εκτός από λίγες περιπτώσεις[35]– φοίτησαν σε σχολεία κατώτερης εκπαίδευσης από μικρή ηλικία (συνήθως μετά τον απογαλακτισμό, όπως χαρακτηριστικά σημειώνεται[36]). Για παράδειγμα, οι άγιοι Ανδρέας επίσκοπος Κρήτης[37] († 740), Δαβίδ από τη Μυτιλήνη[38], Θεόδωρος Στουδίτης, Γεώργιος Αμάστριδος[39] († περ. 802-807),

35. Πρόκειται για τους οσίους Νίκωνα, Λουκά Στειριώτη και Λουκά Στυλίτη. Και οι τρεις έζησαν το 10ο αιώνα και κατάγονταν από αγροτική οικογένεια· βλ. ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Χρόνος και ηλικίες*, 72-73.

36. Βλ. για παράδειγμα, *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 124.

37. Ο Ανδρέας, επίσκοπος Κρήτης, γεννήθηκε στη Δαμασκό και στην ηλικία των επτά ετών πήγε στο σχολείο για τα *πεζὰ γράμματα* και στη συνέχεια τα *ὑψηλότερα γράμματα*: *Βίος Ανδρέα Κρήτης*, 171.

38. Ο Δαβίδ έμαθε τα *ἱερὰ γράμματα* σε σχολείο: *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 214.

39. Ο Γεώργιος Αμάστριδος μορφώθηκε σε σχολείο: *Βίος Γεωργίου Αμάστριδος*, 14.

Γρηγόριος Δεκαπολίτης[40] († 842), Μιχαήλ Σύγκελλος[41] († 846), Ευάρεστος[42] († 879), Αθανάσιος Αθωνίτης κ.ά.[43], ήταν κάτοχοι της στοιχειώδους εκπαίδευσης[44], ενώ λιγότεροι ήταν αυτοί που είχαν παρακολουθήσει ανώτερα μαθήματα. Στην εκπαίδευση των κοριτσιών σπάνια γίνεται ιδιαίτερη μνεία και σπανιότερα στο περιεχόμενό της. Είναι δυνατό να θεωρηθεί ότι η παροχή των στοιχειωδών γνώσεων γραφής και ανάγνωσης περιλαμβάνεται στη γενικότερη αναφορά περί ανατροφής. Τις περισσότερες φορές οι δύο αυτές ουσιώδεις υποχρεώσεις των γονέων αναφέρονται μαζί, αποτελώντας κοινό τόπο των αγιολογικών κειμένων, κυρίως για τις αγίες, που δεν απείχε όμως από την πραγματικότητα. Δεν μαρτυρούνται περιπτώσεις παροχής ευρύτερων γνώσεων, ακόμη και για τις γυναίκες που έμελλαν να διαδραματίσουν σημαντικό πολιτικό ή θρησκευτικό ρόλο. Για τις Ειρήνη Αθηναία, Θεοδώρα σύζυγο του Θεοφίλου, Ζωή Καρβονοψίνα, Θεοφανώ σύζυγο του Ρωμανού Β΄, Ζωή και Θεοδώρα Πορφυρογέννητες, που άσκησαν εξουσία, ελάχιστα στοιχεία παραδίδονται για το επίπεδο ή το είδος της μόρφωσής τους στα κείμενα των χρονογράφων και ιστορικών της εποχής. Αξίζει να σημειωθεί ότι για την Ειρήνη Αθηναία δεν γνωρίζουμε τίποτε για τη μόρφωση και τη ζωή της γενικότερα πριν από την άφιξή της στην Κωνσταντινούπολη ως μέλλουσας συζύγου του Λέοντος Δ΄[45]. Ο Βίος της επαναλαμβάνει όσα ο Θεοφάνης εξιστορεί στη *Χρονογραφία* του[46], απουσιάζει δε κάθε στοιχείο για την προηγούμενη ζωή της. Δεν υπάρχει καν η κοινότοπη για τους Βίους αναφορά στους γονείς της αγίας ή το πρώιμο ενδιαφέρον της για τα ιερά πράγματα[47], όπως στις περιπτώσεις της αγίας Θεοδώρας και της αγίας Θεοφανούς.

---

40. Στην Ειρηνούπολη της Ισαυρίας ο Γρηγόριος έμαθε σε σχολείο *τὰ πρῶτα στοιχεῖα*: *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 131.

41. Ο Μιχαήλ Σύγκελλος γεννήθηκε στην Ιερουσαλήμ και στάλθηκε από τους γονείς του στο σχολείο για *τὰ τῆς προπαιδείας γράμματα* ενώ στη συνέχεια μελέτησε γραμματική, ρητορική και φιλοσοφία: *Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου* Α, 228.

42. Στην επαρχία της Γαλατίας ο όσιος στάλθηκε από τους γονείς του σε σχολείο: *Βίος Ευαρέστου*, 298, κεφ. 4

43. Βλ. σχετικά BROWNING, «Literacy», 46-49.

44. Ακόμη και ο Θωμάς, που αναφέρεται στο Βίο του Ιωάννη Ερημοπολίτη (8ος αι.), αναχωρητής στην έρημο της Ιουδαίας (βλ. σχόλια στο *Βίο Ιωάννη Ερημοπολίτη*, 13), έμαθε τα ιερά γράμματα, ήδη αποτραβηγμένος στην ασκητική ζωή, όταν τα διδάχτηκε από τον αναχωρητή Θεοδόσιο που τα επέβαλε ως αναγκαιότητα: *Βίος Ιωάννη Ερημοπολίτη*, 17-18, κεφ. 1-2.

45. Ο LILIE, *Eirene und Konstantin VI.*, 35-47, αναφερόμενος στην καταγωγή και στην οικογένεια της Ειρήνης, μεταξύ άλλων υποστηρίζει ότι ούτε για την αθηναϊκή καταγωγή της είναι δυνατό να είμαστε βέβαιοι ούτε για την ακριβή σχέση της οικογένειάς της με εκείνη των Σαραντάπηχων.

46. *Βίος Ειρήνης*, 5. TREADGOLD, «The Unpublished Life of Irene», 237-243.

47. «Ένας άγιος, από την πιο τρυφερή παιδική του ηλικία, έστρεφε πάντοτε την προσοχή του μόνο στα ιερά πράγματα»: LEMERLE, *Ουμανισμός*, 219.

Η οσία Θεοδώρα (επί Κωνσταντίνου Ε΄), κόρη του πατρικίου Θεοφίλου, μόλις έφτασε στην κατάλληλη ηλικία αφιερώθηκε από τη μητέρα της Θεοδώρα στη μονή της Αγίας Άννας. Εκεί, *θεοσεβῶς... ῥυθμιζομένη παρὰ τῆς προεστώσης, ἐκδιδάσκεται τὰ ἱερὰ γράμματα*[48].

Η οσία Αθανασία της Αιγίνης (έζησε επί Θεοφίλου και ίσως στα πρώτα χρόνια της βασιλείας της Θεοδώρας[49]) σε ηλικία επτά ετών έμαθε μέσα σε λίγο χρόνο το Ψαλτήρι και με προθυμία εντρυφούσε σε όλες τις Γραφές[50], υπακούοντας και αυτή στον κανόνα που ακολουθούσαν όλοι οι άγιοι κατά τους βιογράφους τους. Κόρη *εὐπατρίδων τε καὶ λίαν τὸν Θεὸν φοβουμένων* γονέων (του Νικήτα και της Ειρήνης) μορφώθηκε προφανώς από αυτούς, αφού δεν αναφέρεται η φοίτησή της κοντά σε δάσκαλο ή σε μοναστήρι. Και ενώ ήταν πια παντρεμένη για δεύτερη φορά[51], περνούσε το χρόνο της διαβάζοντας τα ιερά κείμενα, κάνοντας αγαθοεργίες και ελεημοσύνες, ενώ τις Κυριακές και τις γιορτινές ημέρες συγκέντρωνε στο σπίτι της όλες τις γειτόνισσες και τους διάβαζε τις Γραφές[52], φροντίζοντας έτσι για τη θρησκευτική παιδεία τους. Η στάση της ήταν απόλυτα εναρμονισμένη με τους ισχύοντες κανόνες, σύμφωνα με τους οποίους στις γυναίκες απαγορευόταν να διδάσκουν, απαγόρευση που ήταν συνδεδεμένη με την επιβολή σιωπής των γυναικών στην εκκλησία[53]. Η γυναίκα μόνο ιδιωτικά επιτρεπόταν να διδάσκει, ενώ αντίθετα η δημόσια διδασκαλία ήταν ανδρικό προνόμιο[54].

Η αγία Θεοδώρα († 867), σύζυγος του Θεοφίλου, εκπαιδεύτηκε από τους γονείς της, Μαρίνο και Θεοκτίστη[55]. Είναι γνωστό από άλλη πηγή ότι ο πατέρας της ήταν

48. *Βίος οσίας Θεοδώρας*, 354-55, κεφ. 4.

49. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 205.

50. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 3. Η εκδότρια του Βίου σημειώνει ότι η μόρφωση κατά τη συγκεκριμένη περίοδο (9ο αι.) εκτιμάτο ιδιαίτερα και ότι τα κορίτσια των εύπορων οικογενειών δεν τη στερούνταν, τουλάχιστον σε στοιχειώδες επίπεδο· βλ. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 206.

51. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 102.

52. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 213, κεφ. 5: *τὰς θείας αὐταῖς γραφὰς ἀνεγίνωσκεν, τὸν νοῦν αὐτῶν ὑπανάγουσα καὶ εἰς τὸν τοῦ κυρίου φόβον καὶ πόθον θεοπρεπῶς ἐμβιβάζουσα.*

53. BEAUCAMP, *Le statut de la femme*, II, 287.

54. Η BEAUCAMP (*Le statut de la femme*, II, 288) σημειώνει ότι στους Βίους των αγίων Μακρίνας († 379), Μελάνης († 439) και Ματρώνας († περ. 510) υπάρχουν σκηνές διδασκαλίας των γυναικών στο περιβάλλον τους ή σε μεγαλύτερες συγκεντρώσεις, γεγονός που αποδεικνύει ότι ορισμένου τύπου διδασκαλία ήταν επιτρεπτή σε εξαιρετικές γυναίκες. Εκείνα που δεν επιτρέπονταν ήταν η *λειτουργία* και η *ιερατεία.*

55. *Βίος Θεοδώρας*, 258-259, κεφ. 3: *Παρὰ τούτων... καὶ τὸ γεννᾶσθαι καὶ τὸ παιδεύεσθαι λαχοῦσα.*

δρουγγάριος ή τουρμάρχης[56], ενώ η μητέρα της, που ονομαζόταν και Φλωρίνα, είναι η πρώτη που έλαβε τον τίτλο της «ζωστής πατρικίας»[57].

Η Θεοδώρα της Θεσσαλονίκης (812-892) μορφώθηκε από συγγενή της, μετά το θάνατο της μητέρας της στη γέννα και την απόφαση του πατέρα της να γίνει ερημίτης. Στα επτά της χρόνια είχε ήδη διδαχτεί τα ιερά γράμματα και μέρος από το Ψαλτήρι και *πρὸς ὁπότερον ἂν ἡ τῆς ἐχούσης ἔκρινε μάθημα, κατ' αὐτὸ τῆς παιδὸς ἡ ἀγχίνοια καὶ εὐφυΐα διέλαμπεν*[58].

Η αγία Θεοφανώ († 893), κόρη του ιλλουστρίου και αργότερα πατρικίου Κωνσταντίνου, έχασε τη μητέρα της όταν ακόμη βρισκόταν στην ηλικία του θηλασμού. Μόλις έγινε έξι ετών με τη φροντίδα του πατέρα της έμαθε τα ιερά γράμματα[59], ενώ ο ίδιος θαύμαζε τις ικανότητες και την ευφυΐα της, αφού προφανώς επιδόσεις σαν της Θεοφανούς σε τόσο νεαρά ηλικία αποτελούσαν εξαίρεση του κανόνα. Και ενώ οι δύο Βίοι της αγίας αναφέρουν ότι ο πατέρας της ήταν αυτός που ασχολήθηκε με τη μόρφωσή της, παραδίδοντάς την σε κάποιο αρμόδιο πρόσωπο (*πρὸς μάθησιν ἐκδοθεῖσα*), δύο μνείες, σε συναξάρι και μηνολόγιο, δίνουν διαφορετική πληροφορία. Η μεν πρώτη αναφέρεται και στους δύο γονείς ως απολαμβάνοντες της προόδου της κόρης τους[60], ενώ η δεύτερη αναφέρει τη μητέρα ως αποκλειστικά υπεύθυνη για την εκπαίδευσή της[61]. Είναι πιθανό ότι επαναλαμβάνεται αβασάνιστα ο κοινός τόπος περί ανατροφής και εκπαίδευσης της κόρης από τους γονείς και κυρίως από τη μητέρα, παραβλέποντας το γεγονός ότι η αγία έχασε τη μητέρα της πολύ νωρίς.

Η Ειρήνη, ηγουμένη της μονής του Χρυσοβαλάντου (9ος-10ος αι.), ήταν ιδιαίτερα μορφωμένη. Η ανάγνωση των θείων Γραφών και των Βίων των αγίων αποτελού-

---

56. ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 89.

57. ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 89-90. Βλ. και *Βίος Θεοδώρας*, σχόλια 272. Βλ. και OIKONOMIDÈS, *Listes*, 293.

58. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 74, κεφ. 5.

59. *Βίος Θεοφανούς*, 3, κεφ. 5: *εἰς ἑξαετῆ φθασάσης ἡλικίαν, ὁ ταύτης γεννήτωρ, φιλάρετος ὢν κατὰ πάντα, τοῖς ἱεροῖς αὐτὴν γράμμασιν ἐκπαιδεύειν πειρᾶται. ἡ δὲ πρὸς μάθησιν ἐκδοθεῖσα ποθεινῶς πρὸς τὴν μελέτην τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἀπῄει καὶ ἐν ὀλίγῳ καιρῷ τό τε ψαλτήριον καὶ τοὺς ἑσπερινοὺς καὶ ἑωθινοὺς ὕμνους καταμαθοῦσα, ἀναγνώσμασι καὶ μελέταις τὰς ἡμέρας αὐτῆς διετέλει*· πρβλ. *Βίος Θεοφανούς* (ΓΡΗΓΟΡΑ), 32, κεφ. 10.

60. *Βίος Θεοφανούς* (Synaxarion), 46: *τοῦτο δὲ ἀπογαλακτισθὲν καὶ περὶ ἑξαετίαν ἐλάσαν γράμματα ἐκπαιδεύεται καὶ πάσαις καλῶν ἰδέαις καὶ ἀρεταῖς περιστρέφεται. ταῦτα βλέποντες οἱ γονεῖς ἔχαιρον καὶ ἐσκίρτων.*

61. *Βίος Θεοφανούς* (Menologion), 48: *καὶ γεννήσασα ἐξέθρεψεν ἐναρέτως διδάξασα αὐτὴν τὰ ἱερὰ γράμματα.*

σαν γι' αυτήν πηγή θεόπνευστων λόγων και οδηγιών[62]. Όπως και στην περίπτωση της οσίας Αθανασίας, μια τόσο μορφωμένη και ενάρετη γυναίκα αποτέλεσε πόλο έλξης για πολλές από τις συγγενείς της και για αρκετές συζύγους και κόρες συγκλητικών, οι οποίες σύχναζαν εκεί *τὰ σωτήρια διδασκομέναις*. Πολλές από αυτές μάλιστα επηρεάστηκαν τόσο πολύ από τα λόγια της, ώστε υπό την καθοδήγησή της καταφρόνησαν την κοσμική ματαιότητα και μεταστράφηκαν προς το θεάρεστο βίο[63]. Το γεγονός ότι τόσο η Αθανασία όσο και η Ειρήνη είχαν αναλάβει αυτό το έργο υποδηλώνει πιθανή αδυναμία των άλλων γειτόνων γυναικών να διαβάσουν τα ιερά κείμενα, αποκαλύπτοντας έτσι έμμεσα την αγραμματοσύνη τους αλλά και την ύπαρξη ενός ιδιότυπου θρησκευτικού σχολείου γυναικών. Το επίπεδο μόρφωσης της Ειρήνης ήταν προφανώς πολύ υψηλό, καθώς καταγόταν από οικογένεια ανώτερου κοινωνικού στρώματος. Η πρωτοβουλία της να απαντήσει ιδιοχείρως στον αυτοκράτορα[64] —γεγονός που σημειώνεται από το βιογράφο της— μαρτυρεί την ικανότητά της να συντάξει επιστολή, γνωρίζοντας το τυπικό το οποίο έπρεπε να τηρήσει στη σύνταξή της[65]. Το ίδιο το περιεχόμενο της επιστολής αντανακλά την ηθική και πνευματική συγκρότησή της.

Η οσία Ευφροσύνη η Νέα († 921-923) σε μικρή ηλικία οδηγήθηκε από τους γονείς της σε μοναστήρι προκειμένου να εκπαιδευτεί στα ιερά γράμματα[66]. Η μόρφωσή της αναγνωρίστηκε από τον ίδιο τον αυτοκράτορα Λέοντα Ϛ΄ σε συζήτηση που, κατά το βιογράφο, είχε μαζί της[67].

62. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 16, κεφ. 5: *Οὕτω δὲ προσέκειτο ταῖς θείαις γραφαῖς καὶ οὕτως ἐνησχόλητο τοῖς τῶν πατέρων βίοις, πᾶν εἴτι καλὸν καὶ πρόσφορον ἐρανίζουσα, ὡς στόμα δοκεῖν τῶν θεοπνεύστων εἶναι ῥημάτων. Ό.π.*, 20, κεφ. 6: *Ὅμως ἐπειδὴ συνεχῶς τῇ ἀναγνώσει τῶν θείων προσεῖχε γραφῶν...*

63. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 22, κεφ. 6: *Ὅθεν καὶ πολὺς ἦν ὁ περὶ αὐτῆς λόγος ἔν τε τοῖς συγγενέσιν ἔν τε συγκλητικαῖς γυναιξὶ καὶ παρθένοις πρὸς αὐτὴν φοιτώσαις καὶ τὰ σωτήρια διδασκομέναις, ὡς πολλὰς αὐτῶν κοσμικῆς μὲν καταφρονῆσαι ματαιότητος, μεταμεῖψαι δὲ τὸν βίον πρὸς τὸ θεάρεστον ὑπὸ συμβούλῳ ταύτῃ καὶ ὁδηγῷ ταττομένας.*

64. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 98, κεφ. 21: *χερσὶν ἰδίαις ἀντιγράφει καὶ αὐτὴ τῷ βασιλεῖ*, και 100, κεφ. 21: *ταῦτα γράψασα καὶ σφραγίσασα καί τινα χάριν εὐλογίας ἀνταπέστειλε τῷ βασιλεῖ.*

65. Τα χαρακτηριστικά της βυζαντινής επιστολής, βλ. στο HUNGER, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, Α, 322-357.

66. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 862, κεφ. 4: *ἀσκητηρίῳ τινὶ ἐκδίδοται καὶ τὰ ἱερὰ ἐκπαιδεύεται γράμματα.*

67. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 867-868, κεφ. 17: *οὐ γὰρ μόνον ἐν τοῖς πνευματικοῖς τὸ νεανικὸν ἐδείκνυ καὶ ἔμπειρον καὶ τὸ σχεδὸν ἐφ' ἅπασι διαβεβηκός, ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς ἄλλοις τῶν λόγων, οἳ ἐκείνῳ ἦσαν διὰ σπουδῆς, ἀμύητος ἦν.* Η αναγνώριση του επιπέδου των λόγων της Ευφροσύνης οφείλεται στο γεγονός ότι ο Βίος της γράφτηκε το 14ο αιώνα και απηχεί απόψεις της εποχής. Η ιστορικότητα της συνάντησης του αυτοκράτορα με την αγία είναι αμφισβητήσιμη γενικότερα. Ο πολύ

Η αγία Θωμαΐς (10ος αι.) μορφώθηκε καλά από τους γονείς της[68], ενώ η Άννα της Λευκάτης (840-918), που καταγόταν *ἐκ γένους λαμπροῦ καὶ περιφανοῦς καὶ περιουσίαν κεκτημένου πολλήν*[69], εκπαιδεύτηκε από τη μητέρα της μόνο[70], καθώς ήταν ορφανή από πατέρα. Το ίδιο συνέβη και με την οσία Μαρία τη Νέα († 902)[71].

Για την οσία Άννα/Ευφημιανό (9ος αι.), κόρη διακόνου της εκκλησίας της Παναγίας των Βλαχερνών, ορφανή από μικρή ηλικία, δεν αναφέρεται τίποτε σχετικά με τη μόρφωση και την αγωγή της, παρά μόνο το ενδιαφέρον της γιαγιάς της να την παντρέψει[72]. Είναι νομίζω σαφές ότι η Άννα δεν μορφώθηκε, γιατί, ακόμη και αν δεν έχασε τους γονείς σε βρεφική ηλικία, η γυναίκα ενός απλού διακόνου είχε λίγες πιθανότητες να γνώριζε γράμματα, πολύ δε λιγότερες η γιαγιά της.

Οι αναφορές που υπάρχουν στους Βίους των αγίων για τη μόρφωση άλλων γυναικών, οι οποίες εμπλέκονται στη ζωή των βιογραφούμενων προσώπων, είναι περιορισμένες.

Γνωρίζουμε ότι οι αδελφές του Στεφάνου του Νέου († 767), που ακολούθησαν και οι δύο το μοναστικό βίο[73], έμαθαν γράμματα από τους γονείς τους[74], ενώ, αντίθετα, όταν ο αδελφός τους έφτασε στην κατάλληλη ηλικία των έξι ετών *καὶ ὀφείλοντα τοῖς μαθήμασι... ἐνασχολεῖσθαι*, παραδόθηκε από τους γονείς του *εἰς τὴν τῶν*

μεταγενέστερος χρόνος συγγραφής του Βίου (14ος αι.) μας καθιστά επιφυλακτικούς. Το πιθανότερο είναι ότι ο συγγραφέας, Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος, θέλοντας να εξυμνήσει με κάθε τρόπο την ηρωίδα του, την αναβιβάζει σε συνομιλήτρια του αυτοκράτορα. Ωστόσο, η BOURDARA, «Le modèle du bon souverain», δέχεται ως αληθή όσα εξιστορούνται στο Βίο, παραβλέπει το χρόνο συγγραφής του και θεωρεί ότι στη συζήτηση Ευφροσύνης και Λέοντος εκφράζονται απόψεις του 10ου αιώνα σχετικά με το πρότυπο του καλού ηγεμόνα.

68. *Βίος Θωμαΐδος*, 235, κεφ. 6: *οὐδὲ γὰρ ἀγεννῶς παρὰ τῶν γεννητόρων ἐτρέφετο, ἀλλ' ἐν παιδείᾳ καὶ συνέσει καὶ νουθεσίᾳ πολλῇ· τραφεῖσα δ' οὕτω καὶ παιδευθεῖσα καλῶς...*

69. *Βίος Άννας Λευκάτης*, στ. 837, κεφ. 7.

70. *Βίος Άννας Λευκάτης* (*AASS*), στ. 486: *ἧς ἡ μήτηρ πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἐποιεῖτο εὐλαβῶς καὶ κοσμίως τυποῦσθαί τε αὐτὴν καὶ ἀγάγεσθαι*· πρβλ. *Βίος Άννας Λευκάτης*, στ. 837.

71. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 692, κεφ. 2: *παρὰ τῇ μητρὶ κατελήφθη καὶ ταύτῃ συνῴκει καὶ παρ' αὐτῆς ἀνήγετο.*

72. *Βίος Άννας/Ευφημιανού*, στ. 173-174.: *Ἀπορφανισθεῖσα δὲ τῶν γεννητόρων, ἔσπευδεν ἡ μάμμη αὐτῆς ἀνδρὶ εὐλαβεστάτῳ συζεῦξαι αὐτήν· ὃ καὶ πεποίηκεν.*

73. Μετά το θάνατο και την κηδεία του πατέρα του ο Στέφανος πούλησε όλα τα υπάρχοντά του στην Κωνσταντινούπολη και οδήγησε τη μητέρα του και τη μία αδελφή του –*τῆς ἄλλης προαποκειραμένης ἐν ἑτέρῳ τοῦ Βυζαντίου μοναστηρίῳ*– στο μοναστήρι: *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 107, κεφ. 16: *αὖθις κατήνεγκεν αὐτὰς ἐν τῷ γυναικείῳ μοναστηρίῳ.*

74. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 91, κεφ. 3: *ἡ τιμία ζυγὰς τῶν γεννητόρων τὴν εὔτοκον ξυνωρίδα τῶν θυγατέρων ἐν γράμμασι καὶ εὐσεβείᾳ ὁμοίᾳ αὐτῶν ἀνέτρεφον.*

ἱερῶν γραμμάτων μάθησιν τῆς προπαιδείας[75]. Είναι σαφής εδώ ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο αντιμετωπιζόταν η εκπαίδευση των αρσενικών και θηλυκών παιδιών της ίδιας οικογένειας. Τα κορίτσια περιορίστηκαν σε όσα οι γονείς μπορούσαν να τους προσφέρουν, ενώ το αγόρι ακολούθησε μαθήματα όπως οι περισσότεροι συνομήλικοί του, που έμελλαν να διαδραματίσουν σημαντικό ρόλο στην Εκκλησία[76].

Αξίζει να αναφερθούν οι περιπτώσεις της μητέρας και της αδελφής του Θεοδώρου Στουδίτη, παρόλο που οι σχετικές πληροφορίες δεν προέρχονται από το Βίο του αγίου, αλλά από δικό του έργο μετά το θάνατο της μητέρας του. Η μητέρα του, Θεοκτίστη, έχασε τους γονείς της σε μικρή ηλικία μένοντας για το λόγο αυτό αγράμματη. Η επιθυμία της όμως να μελετήσει τα ιερά κείμενα την ώθησε και τη βοήθησε να καταβάλει μεγάλη προσπάθεια και σε σύντομο χρονικό διάστημα έμαθε γράμματα και αποστήθισε το Ψαλτήρι. Ο στόχος της επιτεύχθηκε με μεγάλη προσπάθεια, γιατί φρόντισε να αφιερώνει χρόνο για τη μόρφωσή της χωρίς να παραμελεί τη φροντίδα για το σύζυγο ή το σπίτι, που ήταν το κύριο μέλημά της. Προτού κοιμηθεί αλλά και το πρωί, αφού ξυπνούσε πριν από όλους, με το φως του καντηλιού, *τῶν μαθημάτων ἐπελαμβάνετο*[77]. Ο πόθος για μόρφωση και η προσωπική της εμπειρία την ώθησαν να μεταδώσει τις γνώσεις και στη θυγατέρα της: *...καταρτίζει τὸ θυγάτριον καὶ ὁ τρόπος θαυμαστός... καὶ τὰ ἱερὰ γράμματα ἐκπαιδεύουσα*[78]. Το γεγονός αυτό αποτελεί μία τουλάχιστον απόδειξη για τη σημασία που έδιναν οι ίδιες οι γυναίκες, της ανώτερης τάξης, στη μόρφωση και τη σπουδαιότητα που αυτή είχε στη ζωή τους.

Μία ακόμη πολύ μορφωμένη γυναίκα, που είχε πάρει μαθήματα μέσης εκπαίδευσης, μαρτυρείται στο Βίο των αγίων Δαβίδ, Συμεών και Γεωργίου από τη Μυτιλήνη. Πρόκειται για την Υπατία, κόρη χήρας συγκλητικής στην Κωνσταντινούπολη. Η μητέρα της φρόντισε για την ανατροφή και τη μόρφωσή της ώστε η Υπατία όταν μεγάλωσε *ταῖς θείαις μελέταις, ἔτι δὲ ποιητικῇ καὶ γραμματικῇ καὶ τοῖς τῶν θείων πατέρων ἐμμέτροις πονήμασιν ἔγνω ἑαυτὴν ἐπιδοῦναι*. Η νεαρή γυναίκα, *ἐλλόγιμος καὶ πεῖραν ἰσχυρὰν ἐν ταῖς γραφαῖς ἔχουσα*, όπως σημειώνει ο βιογράφος, παρά την αντίθετη επιθυμία της μητέρας της να την παντρέψει, έγινε, με την παρέμβαση του αγίου Συμεών, μοναχή με το όνομα Φεβρωνία και *ἐν τῷ ἀσκητικῷ διέπρεψε σχήματι* κατά την περίοδο της εικονομαχίας, επί Μιχαήλ Β΄[79].

---

75. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 97, κεφ. 8.

76. Βλ. επίσης, για παράδειγμα, την περίπτωση του Θεοδώρου Στουδίτη· *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Α, στ. 117: *καὶ γραμματιστῇ ἐφ' ᾧ τὴν προπαιδείαν ἐκμαθεῖν παραδίδοται.*

77. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιτάφιος εις την εαυτού μητέρα*, στ. 885.

78. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιτάφιος εις την εαυτού μητέρα*, στ. 888.

79. *Βίος Δαβίδ, Συμεών και Γεωργίου*, 234-236, κεφ. 19.

Οι περισσότερες από τις άγιες αυτές γυναίκες αλλά και οι τρεις τελευταίες, συγγενείς αγίων ή μοναχές, κατάγονταν από οικογένειες της ανώτερης κοινωνικής τάξης, ήταν κόρες πατρικίων και γενικά κρατικών αξιωματούχων και έτσι είχαν τη δυνατότητα να πάρουν από την οικογένειά τους τις στοιχειώδεις και απαραίτητες γνώσεις. Εκείνες που μορφώθηκαν έξω από το σπίτι, σε μοναστήρι και οπωσδήποτε όχι σε σχολείο, ήταν η οσία Θεοδώρα, η αγία Θεοφανώ, που έχασε τη μητέρα της, και η Ευφροσύνη η Νέα, αν και είχε και τους δύο γονείς της. Το επίπεδο της μόρφωσής τους δεν ξεπερνούσε την εγκύκλιο παιδεία, με αποκλειστικό περιεχόμενο τις Γραφές και το Ψαλτήρι. Ανώτερη μόρφωση δεν έλαβε καμία αγία, παρά την καταγωγή των περισσοτέρων από ευγενείς και ευκατάστατους γονείς.

3. Γυναίκες με ευρύτερη μόρφωση

Όπως ήδη αποδείχτηκε, η ύπαρξη ιδιαίτερα μορφωμένων γυναικών στη μεσοβυζαντινή περίοδο, τουλάχιστον μέχρι τον 11ο αιώνα, ήταν φαινόμενο σπάνιο.

Το επίπεδο μόρφωσης των βυζαντινών γυναικών δεν είναι εύκολο να ανιχνευτεί, εφόσον οι δραστηριότητές τους ήταν περιορισμένες αποκλειστικά σε ό,τι δεν ερχόταν σε αντίθεση με τις κρατούσες κοινωνικές αντιλήψεις. Οι δραστηριότητες αυτές σχετίζονταν σχεδόν πάντοτε με την Εκκλησία, όπου η γυναικεία παρουσία ήταν όχι μόνον αποδεκτή αλλά και επιβεβλημένη. Για το λόγο αυτό μέσα σε όλη τη μεσοβυζαντινή γραμματεία συναντάμε μόνο γυναίκες υμνογράφους, επιστολογράφους —κυρίως σε καιρούς δύσκολους για την Εκκλησία— και, όπως έχει υποστηριχτεί, γυναίκες συγγραφείς Βίων αγίων[80]. Άλλες περιπτώσεις πολύ μορφωμένων γυναικών, όπως αυτή της δέσποινας Σοφίας, με την οποία αλληλογραφούσε ο ανώνυμος καθηγητής, δεν συνα-

80. Ο J. O. ROSENQVIST, εκδότης του Βίου της Ειρήνης του Χρυσοβαλάντου, έχει διατυπώσει την υπόθεση (*Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, xlii-xliii) ότι συγγραφέας του Βίου ήταν γυναίκα από την οικογένεια των Γουβερίων, μοναχή, ίσως η ιδρύτρια και ηγουμένη της μονής του Χρυσοβαλάντου, στηριζόμενος: α) στις σχεδόν ανύπαρκτες γνώσεις του συγγραφέα για την Κωνσταντινούπολη, γεγονός που δικαιολογείται περισσότερο για μια γυναίκα και μάλιστα μοναχή, η οποία δεν κυκλοφορεί ελεύθερα μέσα στην πόλη και β) στη ρεαλιστική περιγραφή της αντίδρασης νεαρής γυναίκας που εγκατέλειψε τον αγαπημένο της για να γίνει μοναχή, όπως μόνο ίσως μία γυναίκα μπορούσε να περιγράψει. Γνωρίζουμε πάντως ότι το 13ο αιώνα υπήρχε σίγουρα γυναίκα συγγραφέας Βίων. Η Θεοδώρα Κομνηνή Ραούλαινα Παλαιολογίνα (περ. 1240-1300) βιογράφησε τους πολύ παλαιότερους αδελφούς Θεοφάνη και Θεόδωρο τους Γραπτούς (έκδ. *ΑΙΣ*, IV, 185-223 και *ό.π.*, V, 397-399). Για τη ζωή και το έργο της, βλ. NICOL, *The Byzantine Lady*, 33-47.

ντώνται παρά μετά τον 11ο αιώνα. Η Σοφία, σύζυγος και αργότερα χήρα του Χριστοφόρου Λακαπηνού[81], που στέφτηκε αυγούστα μετά το θάνατο της πεθεράς της Θεοδώρας[82], ήταν γυναίκα με πολλά χαρίσματα και αποτελούσε εξαίρεση για την εποχή της. Ενδιαφερόταν και μελετούσε την κλασική γραμματεία, είχε δε καταφέρει να συγκροτήσει στα ανάκτορα μικρή βιβλιοθήκη από αξιόλογους κώδικες τους οποίους δάνειζε στον ανώνυμο καθηγητή[83].

Στα αγιολογικά κείμενα δεν υπάρχει καμία ανάλογη αναφορά. Μορφωμένες, και αυτές αποκλειστικά στα ιερά γράμματα, γυναίκες είναι συνήθως οι βιογραφούμενες αγίες καθώς και οι ηγούμενες μονών, όπως η εγγράμματη[84] μοναχή Θεοδώρα από το Ρυσιάνο[85]. Η Θεοδώρα ήταν ηγουμένη λίγων μοναχών *ἐν τῷ λεγομένῳ Ἀριναρίῳ* και, όπως ομολογεί ο βιογράφος του οσίου Νείλου του Νέου, ήταν εξαιρετικής σύνεσης και σοφίας που παρόμοιά της δεν είχε βγάλει η πατρίδα της[86]. Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι ήταν και εξαιρετικής μόρφωσης. Αρκετές από τις μοναχές γενικά ήταν εγγράμματες, καθώς τα καθήκοντά τους στη μονή (αναγνώστριες, ψάλτριες, αντιγραφείς λειτουργικών βιβλίων και κειμένων της αρχαίας ελληνικής γραμματείας) απαιτούσαν γνώσεις γραφής και ανάγνωσης.

α. Επιστολογράφοι

Στη γραμματεία της μεσοβυζαντινής περιόδου, σε αντίθεση με τους παλαιολόγειους χρόνους, δεν σώζονται επιστολές που γράφηκαν από γυναίκες ούτε αναγράφονται γυναίκες που καλλιέργησαν την επιστολογραφία ως λογοτεχνικό είδος[87]. Υπάρχουν μόνο σπάνιες αναφορές σε γυναίκες οι οποίες επικοινώνησαν δι' επιστολής για την εξυπηρέτηση ενός σκοπού[88]. Στους αποδέκτες επιστολών πολιτικών ή εκκλησιαστικών

81. Ο Χριστόφορος, γιος του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, ήταν συναυτοκράτορας από το 921 ως το 931· βλ. Χριστοφιλοπογλογ, *Εκλογή*, 101-103 και για τη διαβάθμιση των τριών συναρχόντων Ρωμανού Α΄, Χριστοφόρου και Κωνσταντίνου Ζ΄.

82. Συν. Θεοφ., 402· Σκγλιτζης, 215-216.

83. Μαρκοπογλος, «Από τη ζωή ενός δασκάλου», 113-114. Η έκδοση των επιστολών της Σοφίας στο *Anonymi professoris epistulae*, 6, επ. 8· 86, επ. 98-99.

84. Βλ. παρακάτω «Επιστολογράφοι».

85. Σήμερα Ροσάνο, κοντά στο Ρήγιο της Καλαβρίας.

86. *Βίος Νείλου του Νέου*, 75, κεφ. 28.

87. Από την ύστερη περίοδο σώζονται οι επιστολές της Ειρήνης Ευλογίας Χούμναινας Παλαιολογίνας (1291-περ. 1355), έκδ. Constantinides-Hero, *The Correspondence*. Για τη ζωή και το έργο της, βλ. Nicol, *The Byzantine Lady*, 59-70.

88. Βλ. Νικολαογ, «Επιστολογράφοι».

ανδρών, που χρησιμοποίησαν την αλληλογραφία ως μέσο επικοινωνίας για τις ανάγκες του αξιώματός τους ή για να υπηρετήσουν έναν ορισμένο σκοπό, δεν συγκαταλέγονται παρά ελάχιστα γυναικεία ονόματα[89], με εξαίρεση την αλληλογραφία του Θεοδώρου Στουδίτη[90]. Από τα ονόματα και τους τίτλους των αποδεκτών των επιστολών του αλλά και από το ίδιο το κείμενο του Στουδίτη πληροφορούμαστε τις περισσότερες φορές το περιεχόμενο των επιστολών αυτών και μπορούμε να διακρίνουμε τις γυναίκες-επιστολογράφους σε δύο κατηγορίες. Η πρώτη περιλαμβάνει γυναίκες της αριστοκρατίας: πατρικίες και συζύγους ή κόρες κρατικών αξιωματούχων. Η δεύτερη, μοναχές και ηγούμενες μονών που, στο μεγαλύτερο ποσοστό τους, προέρχονται από την ίδια αριστοκρατική τάξη[91]. Πρόκειται επομένως για δύο εκλεκτές ομάδες της βυζαντινής κοινωνίας, που αποδεικνύεται ότι μόνον αυτές είχαν το προνόμιο μόρφωσης και επικοινωνίας. Ζούσαν στην Κωνσταντινούπολη, στα περίχωρά της ή στη Μικρά Ασία, και ακριβώς λόγω της θέσης και της μόρφωσής τους ενδιαφέρονταν να γίνουν κοινωνοί των προβλημάτων της αυτοκρατορίας, ιδίως όσων είχαν σχέση με την πίστη και την Εκκλησία, καθώς ήταν σε θέση να αντιληφθούν δογματικές διαφορές και εκκλησιαστικές αντιπαραθέσεις. Από την άλλη πλευρά, η τάξη στην οποία ανήκαν ήταν εκείνη που όφειλε να είναι ενήμερη για τα προβλήματα, εφόσον εκαλείτο να λάβει θέση και να επηρεάσει τις εξελίξεις. Γι' αυτό και ο Θεόδωρος στις επιστολές του δεν περιοριζόταν να απαντήσει στο ερώτημα, που κάθε φορά του έθετε μία γυναίκα, αλλά αντλούσε συχνά την ευκαιρία, να προχωρήσει σε ανάλυση και ερμηνεία δογματικών και ηθικών κανόνων, οι οποίες απαιτούσαν ιδιαίτερες πνευματικές ανησυχίες και ικανότητες από την πλευρά του παραλήπτη, ενώ ταυτόχρονα ο παραλήπτης γινόταν κοινωνός και μέσον διάχυσης των ιδεών.

Στους Βίους των αγίων οι περιπτώσεις γυναικών-επιστολογράφων είναι σπάνιες και διακρίνονται σε δύο κατηγορίες:

---

89. Για την πρώιμη περίοδο ο GOUILLARD, «La femme de qualité», 445-452, έχει καταγράψει τις επιστολές εκκλησιαστικών ανδρών που απευθύνονταν σε γυναίκες. Για τις λίγες επιστολές που, εκκλησιαστικοί κυρίως, άνδρες απηύθυναν σε γυναίκες κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο, βλ. KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm», Appendix B, 406 και ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Επιστολογράφοι», 172-173.

90. KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm», 396-400· ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Επιστολογράφοι», 172 κ.ε.

91. Ο GOUILLARD, «La femme de qualité», αναφέρεται στο σύνολο των γυναικών-αποδεκτών επιστολών του Θεοδώρου, που ανήκαν κυρίως στην ανώτερη τάξη ή στην αυτοκρατορική οικογένεια, χωρίς να εστιάζει το ενδιαφέρον του στις γυναίκες που απηύθυναν επιστολές προς αυτόν.

α. Οι γυναίκες εκείνες που ανήκαν στο περιβάλλον του Ιερού Παλατίου και ήταν σύζυγοι ή συγγενείς των αυτοκρατόρων, έλαβαν δε ή έστειλαν επιστολές με αφορμή προσωπικά θέματα που είχαν πολιτικές ή εκκλησιαστικές προεκτάσεις. Είναι γνωστή η περίπτωση της αυγούστας Ζωής Καρβονοψίνας και η αλληλογραφία της με τον πατριάρχη Ευθύμιο στην προσπάθειά της να αναγορευτεί βασίλισσα[92]. Στην ίδια κατηγορία εντάσσεται, αν και δεν ανήκε στην αυτοκρατορική οικογένεια, και η σύζυγος του στρατηγού του θέματος Ελλάδος Πόθου, η οποία, με την επιστολή που της υπαγορεύτηκε να στείλει, συνέβαλε στην τιμωρία συνωμοτών εναντίον του Κωνσταντίνου Ζ΄[93].

Στις προαναφερθείσες περιπτώσεις πρέπει να προστεθούν άλλες δύο.

Η μία αφορά στη σύζυγο του Λέοντος Ε΄, Θεοδοσία[94]. Ο πατριάρχης Νικηφόρος, σύμφωνα με το Βίο του, στο τέλος του 814 ή στις αρχές του 815, όταν διαπίστωσε ότι ο Λέων απαρνιόταν την ορθή πίστη και στρεφόταν προς την εικονομαχία, έστειλε επιστολές στον *ταμία τῶν δημοσίων χρημάτων*, στον *πρῶτο τῶν βασιλικῶν ὑπογραφέων*[95] αλλά και *τῇ ἐκείνου* [του βασιλέως] *συνεύνῳ, ἅτε γυναικί, περὶ τῆς ὀρθῆς ὑπομιμνήσκων αὐτὴν τῶν Χριστιανῶν θρησκείας καὶ πίστεως, καὶ ὡς ἂν πείσοι τὸν βασιλέα καὶ σύνευνον ἀποσχέσθαι τῆς τοιαύτης δεινῆς ἐγχειρήσεως*[96]. Είναι εντυπωσιακό το γεγονός ότι ο πατριάρχης στη διαμάχη του με τον αυτοκράτορα, ο οποίος για λόγους πολιτικού υπολογισμού τον αντικατέστησε (1 Απριλίου 815) με το σπαθαροκανδιδάτο Θεόδοτο Μελισσηνό, γόνο αριστοκρατικής και με εικονομαχική παράδοση οικογένειας[97], εμπλέκει σε αυτό το μείζον πολιτικό θέμα, εκτός από τους ανώτερους αξιωματούχους, και την αυτοκράτειρα, γνωρίζοντας ή υποθέτοντας την επιρροή

92. GRUMEL - DARROUZÈS, *Regestes*, αρ. 608, 609, 610· *Βίος Ευθυμίου πατριάρχη*, 111. Βλ. και ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Επιστολογράφοι», 171. Η αυγούστα έστειλε δύο παρακλητικές επιστολές στον πατριάρχη χωρίς όμως να λάβει απάντηση.

93. Η σύζυγος του στρατηγού τού έστειλε επιστολή καλώντας τον στην Κωνσταντινούπολη, επειδή δήθεν το παιδί τους ήταν άρρωστο: *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 200· βλ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Επιστολογράφοι», 172 και σημ. 10.

94. Για το γάμο του Λέοντος Ε΄, βλ. TREADGOLD, *The Byzantine Revival*, 203 και 416 σημ. 271.

95. Πρόκειται για το λογοθέτη του γενικού Δημόχαρι και τον πρωτοασηκρήτη Ευτυχιανό· TREADGOLD, *The Byzantine Revival*, 211.

96. *Βίος Νικηφόρου πατριάρχη*, στ. 116, κεφ. 59.

97. Η μητέρα του ήταν αδελφή της Ευδοκίας, τρίτης συζύγου του Κωνσταντίνου Ε΄, και ο πατέρας του, Μιχαήλ, πατρίκιος και στρατηγός του θέματος των Ανατολικών (766/767) από τους ηγέτες της εικονομαχικής μερίδας· ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία* Β1, 188-189. Για το Μιχαήλ Μελισσηνό, βλ. ΒΛΥΣΙΔΟΥ κ.ά., *Μικρά Ασία των Θεμάτων*, 52, 121, 351.

που ήταν δυνατόν να ασκήσει στο σύζυγό της. Στη Θεοδοσία, χήρα πλέον του αυτοκράτορα, απηύθυνε επιστολή και ο Θεόδωρος Στουδίτης (μεταξύ 821 και Απριλίου 824) συγχαίροντάς την για την εμμονή της στην ορθόδοξη πίστη[98]. Είναι άλλωστε γνωστό ότι οι εκκλησιαστικοί άνδρες δεν δίσταζαν, σε περιπτώσεις αντίθεσής τους με την αυτοκρατορική εξουσία, να θεωρούν τις γυναίκες αναπόσπαστα μέλη στη σφαίρα επιρροής τους και ικανές να επηρεάσουν τις καταστάσεις[99].

Η άλλη περίπτωση αφορά πάλι σε μέλος της βασιλικής οικογένειας. Η Άννα, αδελφή του Λέοντος Ϛ΄[100], μοναχή στη μονή της Αγίας Ευφημίας[101], έγραψε και έστειλε σφραγισμένη επιστολή στους ασκητές της περιοχής του Ολύμπου[102].

β. Στη δεύτερη κατηγορία γυναικών επιστολογράφων ανήκουν οι γυναίκες, που κατέφευγαν στην επιστολογραφία όταν προσπαθούσαν να επικοινωνήσουν με έναν άγιο ή όταν ήθελαν να κοινοποιήσουν ένα θαύμα.

Στις περιπτώσεις της Ειρήνης του Χρυσοβαλάντου, που απάντησε σε επιστολή του Βασιλείου Α΄[103], της συζύγου του Θεοδώρου Κυθήρων[104], της Ιουλίττας, ανιψιάς του οσίου Ευαρέστου[105], και μιας γυναίκας από τη Σμύρνη που αναφέρεται στο Βίο

98. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιστολές*, αρ. 538.

99. Βλ. Kazhdan - Talbot, «Women and Iconoclasm», 391-408· Νικολαου, «Επιστολογράφοι», 173-180.

100. Πρόκειται για μία από τις τέσσερις αδελφές του Λέοντος, Αναστασία, Άννα, Ελένη και Μαρία, τις οποίες ο Βασίλειος Α΄ είχε στείλει σε μοναστήρι· βλ. Συν. Θεοφ., 264. Η κίνηση αυτή του Βασιλείου ήταν μία από τις προσπάθειες του αυτοκράτορα να μεταβάλει την κοινή γνώμη που ήταν εναντίον του, λόγω του βεβαρυμένου παρελθόντος του· Μεντζου-Μεϊμαρη, «Βασίλειος Α΄», 79. Για τις αδελφές του Λέοντος, βλ. Mango, «Eudocia Ingerina», 22 σημ. 35.

101. Πρόκειται για τη μονή της Αγίας Ευφημίας εν τω Πετρίω· βλ. Janin, *Les églises et les monastères*, 134-136.

102. *Βίος Κωνσταντίνου εξ Ιουδαίων*, 649, κεφ. 70. Η Άννα είχε δώσει εντολή να παραδοθεί η επιστολή σε όποιον μπορούσε να διαβάσει το περιεχόμενο ενώ η επιστολή θα ήταν ακόμη σφραγισμένη. Ο όσιος Κωνσταντίνος ο εξ Ιουδαίων ήταν αυτός που στάθηκε ικανός να τη διαβάσει λόγω του προορατικού του χαρίσματος. Βλ. και Ευθυμιαδης, «Παρατηρήσεις στον βίο του Κωνσταντίνου εξ Ιουδαίων», 54.

103. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 98, κεφ. 21

104. Η γυναίκα παρακαλούσε το Θεόδωρο να επιστρέψει στο Ναύπλιο για να της δώσει την άδεια να καρεί μοναχή: *Βίος Θεοδώρου Κυθήρων*, 314, κεφ. 25· βλ. και Χρηστου - Νικολαου, «Στοιχεία», 223. Η Scholz, *Graecia Sacra*, 172, βασιζόμενη στην επιστολή της γυναίκας του Θεοδώρου, ισχυρίζεται, μάλλον υπερβολικά, ότι στο Ναύπλιο, από όπου καταγόταν η γυναίκα, «ήταν δυνατή η επίσκεψη σε σχολείο», έτσι ώστε να δικαιολογείται το γεγονός ότι γνώριζε γραφή και ανάγνωση.

105. Η Ιουλίττα ζήτησε από τον άγιο να θεραπεύσει το άρρωστο χέρι της: *Βίος Ευαρέστου*, 314, κεφ. 25.

του Αθανασίου Αθωνίτη[106], και οι οποίες είναι ήδη γνωστές[107], πρέπει να προστεθεί η μοναχή Θεοδώρα από το Ρυσιάνο. Στη μοναχή αυτή έστειλε ο όσιος Νείλος το Στέφανο *μετὰ γραμμάτων* ζητώντας της να δεχτεί κοντά της στο μοναστήρι τη μητέρα και την αδελφή του προκειμένου να μπορέσει και ο Στέφανος, μαθητής του οσίου, να ασπαστεί το μοναστικό βίο[108].

Επιστολές παρακλητικές έστειλε και η σύζυγος του στρατηγού του θέματος Ελλάδος Ευθυμίου από τη Θήβα στην προφανώς εγγράμματη ηγουμένη της μονής του Αγίου Στεφάνου της Θεσσαλονίκης, ζητώντας λίγο από το θαυματουργό λάδι που ανάβλυζε από την εικόνα της οσίας Θεοδώρας, προκειμένου να θεραπεύσει μία μικρή υπηρέτριά της που είχε τυφλωθεί πριν από τρία χρόνια[109]. Με επιστολές επικοινωνούσε και η μητέρα του συγγραφέα του Βίου του Λαζάρου του Γαλησιώτη, μοναχού Γρηγορίου κελλαρίτη[110], με το γιο της[111].

β. Υμνογράφοι

Ανάμεσα στο πλήθος των βυζαντινών υμνογράφων[112] μπορούν να εντοπιστούν μόνον έξι γυναικεία ονόματα: Γρηγορίς, Μάρθα, Θεοδοσία, Θέκλα, Κασία και Παλαιολογίνα[113]. Από αυτές η μεν πρώτη[114] δεν υπήρξε στην πραγματικότητα αλλά είναι προϊόν φαντασίας, η δε Μάρθα[115] ήταν υπαρκτό πρόσωπο, έζησε τον 6ο αιώνα και ήταν μητέρα του Συμεών του Νέου Στυλίτη (521-592), υμνογράφου, και έχει ανακηρυχθεί αγία από την Εκκλησία. Δεν υπάρχει όμως καμία απόδειξη ότι συνέθεσε ύμνους αλλά ενδέχεται να συγχέεται με τον υμνογράφο γιο της[116]. Απομένουν επομένως οι υπόλοιπες τέσσερις, που προέρχονται όλες από το μοναστικό περιβάλλον. Όπως πολλοί από

106. Έγραψε στην αδελφή της ανακοινώνοντας τη θαυματουργό ίασή της από αιμορραγία: *Βίος Αθανασίου* Β, 206-207, κεφ. 72.

107. Βλ. Νικολαου, «Επιστολογράφοι», 171-172.

108. *Βίος Νείλου του Νέου*, 75, κεφ. 28.

109. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 178, κεφ. 56.

110. Για το συγγραφέα του Βίου, βλ. Λαμπροπουλου, *Όσιος Λάζαρος*, 45-48.

111. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 538.

112. Πλήρης κατάλογος των ονομάτων των βυζαντινών υμνωδών έχει καταρτιστεί από την Follieri, *Initia Hymnorum*.

113. Catafygiotou-Topping, «Women Hymnographers».

114. Follieri, *Initia Hymnorum*, 264.

115. Follieri, *Initia Hymnorum*, 292.

116. Βλ. Pétridès, «Cassia», 218 και σημ. 1.

τους άνδρες υμνογράφους έτσι και αυτές έζησαν και συνέθεσαν τους ύμνους τους σε μοναστήρι, οι τρεις μάλιστα (Θεοδοσία, Θέκλα και Κασία) έζησαν τον 9ο αιώνα. Η Παλαιολογίνα, το μικρό όνομα της οποίας δεν είναι γνωστό, μοναχή με συγγενικούς δεσμούς με την αυτοκρατορική οικογένεια, έζησε στη Θεσσαλονίκη και πέθανε λίγο πριν το 1387[117]. Δεν φαίνεται πιθανό να υπήρξε σχολή ή κέντρο γυναικών μοναχών υμνογράφων, αφού γυναίκες συγγραφείς, σε όλες τις περιόδους του Βυζαντίου, σπάνια συναντώνται. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι, ενώ η ορθόδοξη Εκκλησία τιμά ως αγίους ακόμη και ποιητές ήσσονος σημασίας, δεν συμπεριέλαβε στις τάξεις των αγίων ή οσίων καμία γυναίκα υμνογράφο, ούτε καν την Κασία, η αξία της οποίας ως υμνογράφου ήταν αναγνωρισμένη από τους Βυζαντινούς.

Η Θεοδοσία η Μελωδός[118], που συνέθεσε έναν ύμνο 220 στίχων προς τιμήν του οσίου Ιωαννικίου[119] λίγο μετά το θάνατό του (846), ήταν πιθανότατα μοναχή στη μονή Κλουβίου, στα περίχωρα της Κωνσταντινούπολης. Οι στίχοι της αποκαλύπτουν μία γυναίκα μορφωμένη, με φαντασία και δεινότητα στη χρήση της γλώσσας[120].

Η μοναχή Θέκλα[121] έζησε και αυτή τον 9ο αιώνα και συνέθεσε ύμνο 198 στίχων. Το έργο της αποτελεί το μοναδικό κείμενο της περιόδου που γράφτηκε από γυναίκα προς τιμήν της Θεοτόκου. Οι στίχοι εκφράζουν τη γυναικεία οπτική γωνία των πραγμάτων, εφόσον εκτός από την Παναγία, τη μητέρα της Άννα, την Εύα και την αγία Θέκλα, πρώτη γυναίκα μάρτυρα, γίνονται αναφορές μόνο σε γυναίκες μοναχές και μάρτυρες, καθώς και στο γυναικείο φύλο[122].

Η Κασία[123] είναι αναμφίβολα η γνωστότερη εκπρόσωπος της γυναικείας βυζαντινής γραμματείας της περιόδου. Κόρη ανώτερου αξιωματούχου γεννήθηκε και μορφώθηκε στην Κωνσταντινούπολη.

Η Εύα Καταφυγιώτου-Topping έχει υποστηρίξει ότι ο δυσανάλογα μικρός αριθμός γυναικών υμνογράφων οφείλεται στο «καθεστώς δεύτερης κατηγορίας των γυναι-

---

117. CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Women Hymnographers», 110-111.

118. Βλ. CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Theodosia».

119. Οι KAZHDAN και TALBOT («Women and Iconoclasm», 400-401) με αφορμή την αφιέρωση του ύμνου σε έναν κατεξοχήν εικονόφιλο εντάσσουν τη Θεοδοσία στις τάξεις των εικονολατρών.

120. CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Women Hymnographers», 104.

121. Βλ. CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Thekla the Nun».

122. CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Women Hymnographers», 104-107. Ο PÉTRIDÈS («Cassia», 218-219) έχει εκφράσει την, άτυχη κατά τη γνώμη μου, υπόθεση ότι η Θέκλα ταυτίζεται με την κόρη του αυτοκράτορα Θεοφίλου, η οποία μαζί με τις τρεις αδελφές της κλείστηκε στη μονή της Ευφροσύνης από τον αδελφό της Μιχαήλ Γ΄.

123. Για την Κασία, βλ. ROCHOW, *Studien zu der Dichterin Kassia*.

κών στη βυζαντινή κοινωνία και νοοτροπία». Στην ύπαρξη μικρού αριθμού γυναικών υμνογράφων συνετέλεσαν, κατά την ερευνήτρια, αφενός μεν το γεγονός ότι απαγορευόταν να ακούγεται η γυναικεία «φωνή» στην εκκλησία[124] και αφετέρου το χαμηλό ποσοστό μορφωμένων γυναικών καθώς και το επίπεδο μόρφωσής τους. Μόνο λίγες γυναίκες είχαν τη δυνατότητα πρόσβασης στον κόσμο της γνώσης και αυτές ήταν μέλη της αριστοκρατίας. Πράγματι, σύμφωνα με τις πηγές, η Κασία ήταν μέλος αριστοκρατικής κωνσταντινουπολίτικης οικογένειας και η Καταφυγιώτου-Topping υποθέτει ότι και η Θέκλα και η Θεοδοσία ανήκαν στην ίδια προνομιούχο τάξη. Και οι τρεις μοναχές είχαν την τύχη μέσα στα μοναστήρια τους να απαλλαγούν από την απαγόρευση ομιλίας και να αποκτήσουν λόγο. Μόνο στα μοναστήρια είχαν τη δυνατότητα και την ενθάρρυνση ευσεβείς και ταλαντούχες γυναίκες, όπως οι υμνογράφοι, να προσθέσουν ύμνους στην ορθόδοξη υμνογραφία[125].

Στις διαπιστώσεις αυτές της Καταφυγιώτου-Topping ας μου επιτραπεί να σημειώσω τα εξής:

Στο χαρακτηρισμό των γυναικών ως πολιτών «δεύτερης κατηγορίας» μπορεί κανείς να αντιπαραθέσει το γεγονός της αποδοχής εκ μέρους των Βυζαντινών της γυναικείας παρουσίας στο ύψιστο αξίωμα της αυτοκρατορίας την ίδια εποχή κατά την οποία έζησαν οι υμνογράφοι αλλά και νωρίτερα[126]. «Δεύτερης κατηγορίας» πολίτες δεν ήταν δυνατό να γίνουν αποδεκτές ως φορείς της εξουσίας[127]. Είναι διαφορετικό να γίνεται λόγος για γυναικεία «ασθένεια» και «αδυναμία», να υπάρχει σαφής διαχωρισμός των φύλων, όχι όμως διάκριση σε πολίτες πρώτης ή δεύτερης κατηγορίας. Η κατηγοριοποίηση αυτή δεν θα άφηνε περιθώρια στους Βυζαντινούς να δεχτούν γυναίκα ως εκπρόσωπο του Θεού επί της γης, ακόμη και αν οι λόγοι που τους «εξανάγκασαν» σε αυτή την αποδοχή ήταν πολιτικοί, λόγοι σεβασμού στη νομιμότητα και στον άγραφο νόμο της κληρονομικής βασιλείας, καθώς και στη σταδιακή εδραίωση του θεσμού της αντιβασιλείας[128].

Πραγματικά το μορφωτικό επίπεδο των βυζαντινών γυναικών ήταν χαμηλό και η υμνογραφία είναι ένα λογοτεχνικό είδος ιδιαίτερων αξιώσεων, στις οποίες ελάχιστες γυναίκες μπορούσαν να ανταποκριθούν. Από την άλλη πλευρά, δεν είναι δυνα-

---

124. Βλ. σχετικά HERRIN, «The Council in Trullo», 97.

125. CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Women Hymnographers», 100-101.

126. Βλ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ - ΧΡΗΣΤΟΥ, «Οι αντιλήψεις».

127. Τον όρο «second class» τόσο πολιτικά όσο και ιδεολογικά αποδέχεται και ο KAZHDAN, «Women at Home», 1, θεωρώντας ως εξαιρέσεις τις αυτοκράτειρες αλλά και τη λατρεία της Θεοτόκου.

128. ΝΙΚΟΛΑΟΥ - ΧΡΗΣΤΟΥ, «Οι αντιλήψεις», 63 κ.ε.

τό να γίνει αποδεκτό το γεγονός ότι η σπανιότητα γυναικών υμνογράφων οφείλεται στη γυναικεία σιωπή που επέβαλλε η Εκκλησία. Κάτι τέτοιο θα ήταν αυταπόδεικτο αν οι γυναίκες είχαν διακριθεί σε άλλους τομείς της λογοτεχνίας και η παρουσία τους στην υμνογραφία υστερούσε[129]. Όμως, όπως ήδη αναφέρθηκε, στην περίοδο που εξετάζεται δεν υπήρξαν γυναίκες με τις δυνατότητες να επιδοθούν σε κάποιο από τα λογοτεχνικά είδη, τα οποία οι άνδρες με επιμέλεια εξάσκησαν (χρονογραφία, ιστοριογραφία, επιστολογραφία κ.ά.).

4. Συμπεράσματα

Οι Βίοι των αγίων της περιόδου από τον 8ο ως τον 11ο αιώνα αντικατοπτρίζουν τη βυζαντινή πραγματικότητα σχετικά με το μορφωτικό επίπεδο των γυναικών έτσι όπως αυτή προκύπτει και από το σύνολο της βυζαντινής γραμματείας.

Δυστυχώς για τη συγκεκριμένη περίοδο δεν έχουμε στη διάθεσή μας κείμενα γραμμένα από γυναίκες, γεγονός που θα μας βοηθούσε, όχι μόνο να αποκτήσουμε πληρέστερες γνώσεις για το μορφωτικό τους επίπεδο αλλά και θα ήταν πηγή γνώσης για την ιδέα που είχαν οι ίδιες οι γυναίκες για το φύλο και τη ζωή τους. Τα μόνα κείμενα που διαθέτουμε είναι αυτά των γυναικών υμνογράφων, των οποίων όμως το περιεχόμενο και το ύφος περιορίζονται από το σκοπό που εξυπηρετούν. Έμμεσα πληροφορούμαστε το περιεχόμενο των επιστολών των γυναικών που αλληλογραφούσαν με το Θεόδωρο Στουδίτη, ενώ από τα τέλη της περιόδου που εξετάζεται (1016) έφτασε ως εμάς η πράξη δωρεάς της περιουσίας της μοναχής Γλυκερίας από τη Σκύρο, χήρας του Ιωάννη κουβουκλησίου, στον ηγούμενο της Μεγίστης Λαύρας Ευστράτιο[130], η οποία αποτελεί το μοναδικό σωζόμενο κείμενο του είδους.

Από τα στοιχεία λοιπόν που υπάρχουν είμαστε σε θέση να συμπεράνουμε ότι η μόρφωση των γυναικών, με την εξαίρεση των βυζαντινών πριγκιπισσών, δεν ήταν απαραίτητη κατά τη συγκεκριμένη περίοδο, ούτε καν για εκείνες που αγίασαν, αφού συχνά οι Βίοι τους δεν αναφέρονται ιδιαίτερα στην εκπαίδευσή τους. Αντίθετα, οι άγιοι της εποχής ήταν σχεδόν όλοι σε θέση τουλάχιστον να γράφουν και να διαβάζουν, ενώ δεν ήταν λίγοι εκείνοι που είχαν ανώτερη μόρφωση. Όταν ορισμένες από

129. Οι KAZHDAN και TALBOT μάλιστα χαρακτηρίζουν την ποιητική δραστηριότητα των γυναικών αυτών ως «χαρακτηριστική ανωμαλία του 9ου αιώνα»: «Women and Iconoclasm», 401.

130. *Actes de Lavra*, I, έκδ. P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONOS, D. PAPACHRYSSANTHOU, Παρίσι 1970, αρ. 20.

τις γυναίκες αυτές είχαν την πολυτέλεια να μάθουν γραφή και ανάγνωση, αυτό συνέβαινε συνήθως στο σπίτι, κυρίως από τη μητέρα τους και μόνο όταν αυτή ανήκε στην ανώτερη τάξη και είχε και εκείνη το προνόμιο της στοιχειώδους τουλάχιστον μόρφωσης. Ακόμη και στην περίπτωση που τα αγόρια της ίδιας οικογένειας, καθώς οι γονείς ενδιαφέρονταν για τη μόρφωσή τους, πήγαιναν σε σχολείο ή έπαιρναν ιδιαίτερα μαθήματα, οι κόρες αρκούνταν στην κατ' οίκον από τη μητέρα τους διδασκαλία.

Σχολεία οργανωμένα για κορίτσια δεν φαίνεται να υπήρχαν. Δεν μαρτυρείται η ύπαρξή τους και άλλωστε, έτσι όπως διαφαίνεται η λειτουργία των κοσμικών σχολείων της κατώτερης εκπαίδευσης τη συγκεκριμένη εποχή, η φοίτησή τους σε αυτά ήταν κοινωνικά απαγορευτική.

Η περίπτωση της ορφανής αγίας Θεοφανούς που μορφώθηκε έξω από το σπίτι αποτελεί εξαίρεση και μάλλον επρόκειτο για ιδιαίτερα μαθήματα ή για φοίτησή της σε μοναστήρι. Σε μοναστήρι έμαθαν τα ιερά γράμματα η οσία Θεοδώρα και η Ευφροσύνη η Νέα[131]. Εκτός από την κατ' οίκον διδασκαλία, τα μοναστήρια, προσιτά στους πάντες καθώς ήταν διάσπαρτα σε όλα τα μέρη της αυτοκρατορίας, παρείχαν τη δυνατότητα στις νεαρές Βυζαντινές να παρακολουθήσουν μαθήματα στοιχειώδους εκπαίδευσης.

Πουθενά στα κείμενα δεν γίνεται λόγος για κοσμική εκπαίδευση των γυναικών, όπως συμβαίνει με τους άνδρες αγίους. Μόνο ο θρησκευτικός λόγος ήταν επιτρεπτός και έπρεπε να μεταδίδεται στις γυναίκες. Η Ειρήνη Χρυσοβαλάντου και η Αθανασία Αιγίνης συνέβαλλαν σε αυτό διαβάζοντας το θείο λόγο στις γυναίκες, που δεν ήταν σε θέση να διαβάσουν μόνες τους.

Δεν μαρτυρούνται ιδιαίτερα μορφωμένες γυναίκες, που να ξεπερνούσαν το επίπεδο της μέσης εκπαίδευσης. Προφανώς, αυτό δεν ήταν αποδεκτό ή ήταν τελείως έξω από την πραγματικότητα, παρόλο που π.χ. η μητέρα του Θεοδώρου Στουδίτη αντιλαμβανόταν την αξία της μόρφωσης.

Γενικότερα, λιγοστά είναι τα παραδείγματα περισσότερο μορφωμένων γυναικών αυτή την εποχή. Ελάχιστες ήταν οι γυναίκες υμνογράφοι, λίγες γνώριζαν να συντάσσουν και να γράφουν ιδιοχείρως επιστολές –που αποτελούσαν ένα εξαιρετικά επιτηδευμένο είδος– και όταν αυτό συνέβαινε σημειωνόταν (η Ειρήνη του Χρυσοβαλάντου αντιγράφει *ἰδίᾳ χερὶ τῷ βασιλεῖ*). Η μόνη γυναίκα για την οποία γνωρίζουμε ότι διάβαζε αρχαίους κλασικούς είναι η Σοφία, μέλος της βασιλικής οικογένειας αλλά όχι από καταγωγή, αφού ήταν νύφη του Ρωμανού Α΄, και αυτό το γνωρίζουμε μόνο από

131. Ας μη μας διαφεύγει ο χρόνος συγγραφής του Βίου της Ευφροσύνης (14ος αι.). Πιθανόν ο συγγραφέας να μεταφέρει συνήθειες της εποχής του.

τις επιστολές του ανώνυμου καθηγητή, ενώ στα κείμενα των ιστορικών της περιόδου δεν υπάρχει καμία σχετική αναφορά στο γεγονός.

Το χαμηλό μορφωτικό επίπεδο ή ακόμη και η ανυπαρξία μόρφωσης των γυναικών της μεσοβυζαντινής περιόδου, όπως αυτό προκύπτει από τα αγιολογικά κείμενα, εναρμονίζεται πλήρως με τις κρατούσες αντιλήψεις της εποχής. Οι Βυζαντινές ήταν περιορισμένες στις ασχολίες του σπιτιού, με ελάχιστες ευκαιρίες εξόδου, δεν τους επιτρεπόταν να καταλάβουν δημόσια θέση, εξασκούσαν –και αυτό σπάνια– μεταπρατικό εμπόριο, δεν είχαν επομένως απαίτηση για γνώσεις και μόρφωση. Η μικρή ηλικία γάμου των νεαρών Βυζαντινών (12 με 13 ετών, δηλαδή στην ηλικία που για τα αγόρια άρχιζε ο δεύτερος κύκλος της εκπαίδευσης) ήταν ένας ακόμη παράγοντας που περιόριζε τη γυναικεία μόρφωση στη στοιχειώδη εκπαίδευση. Οι άνδρες του περιβάλλοντος και της εποχής τους δεν θεωρούσαν το μορφωτικό επίπεδο των γυναικών άξιο σημείο αναφοράς και το παρέβλεπαν ακόμη και στις περιπτώσεις που συνέβαινε γυναίκες να τους κυβερνούν (Ειρήνη Αθηναία, Θεοδώρα). Μόλις προς τα τέλη της περιόδου που μελετάται ο Μιχαήλ Ψελλός μαρτυρεί την αλλαγή νοοτροπίας[132], τουλάχιστον για τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, ενώ ο Ευστάθιος Βοΐλας, αξιωματούχος που καταγόταν από την Καππαδοκία και ζούσε τον 11ο αιώνα στις ανατολικές επαρχίες της αυτοκρατορίας, παρουσιάζει με τη διαθήκη του (1059) τη νέα πραγματικότητα· ορίζει η περιουσία του να περιέλθει στην εκκλησία που είχε ιδρύσει στην περιοχή της Έδεσσας (Μεσοποταμία), μαζί με τη βιβλιοθήκη του: *Καὶ ταῦτα μὲν ἀφιέρωνται ἐν τῷ ἁγίῳ ναῷ, ἵνα δὲ ἔχουσιν τὴν χρῆσιν καὶ τὴν δεσποτείαν αἱ δύο μου θυγατέραι, εἰς ψάλλειν, εἰς ἀναγιγνώσκειν καὶ ἐκμανθάνειν*[133]. Ένας Βυζαντινός της επαρχίας προτρέπει τις κόρες του να διαβάσουν και να μορφωθούν από τα 80 βιβλία της βιβλιοθήκης του, που ήταν σχεδόν αποκλειστικά θρησκευτικού και εκκλησιαστικού περιεχομένου[134]. Η Άννα Κομνηνή, με την παιδεία και το συγγραφικό έργο της μερικά χρόνια αργότερα θα επιβεβαιώσει τη διαφορετική στάση ανδρών και γυναικών απέναντι στο φαινόμενο της γυναικείας μόρφωσης, που ήδη διαφαίνεται από τις πρώτες δεκαετίες του 11ου αιώνα. Στον Πρόλογο της *Αλεξιάδος* η Κομνηνή προβάλλει εκτός από τη βασιλική γενιά της, τη μόρφωση και την κατάρτισή της, περήφανη και για τα δύο[135].

132. Βλ. παραπάνω, 190-191 σημ. 23.

133. LEMERLE, *Cinq études*, 25. Βλ. και VRYONIS, «The Will of Eustathius Boilas».

134. Ο MANGO, *Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, 283, έχει υποστηρίξει ότι ο Βοΐλας δεν ήταν ο ίδιος καλλιεργημένος.

135. Βλ. παραπάνω, 190 και σημ. 22.

Ο R. Browning, σε μελέτη του για τη μόρφωση στο βυζαντινό κόσμο[136], αναφέρεται στις απόψεις που έχουν διατυπώσει σχετικά οι P. Lemerle και I. Ševčenko. Ο Lemerle έχει υποστηρίξει ότι στο δεύτερο τέταρτο του 10ου αιώνα περίπου 200 με 300 αγόρια, όλα στην Κωνσταντινούπολη, φοιτούσαν στα σχολεία των *μαϊστόρων*[137]. Και αν κανείς κάνει αναγωγή αυτού του αριθμού στο σύνολο του βυζαντινού πληθυσμού ή του ενήλικα πληθυσμού, το ποσοστό που εξάγεται είναι απελπιστικά μικρό. Ο Ševčenko υπολόγισε ότι στα μέσα του 14ου αιώνα μπορούν να αναγνωριστούν περίπου 100 διανοούμενοι[138] στη βυζαντινή αυτοκρατορία και πρότεινε ότι το ποσοστό όσων είχαν ανώτερη μόρφωση ήταν αντίστοιχα μικρό[139].

Ο Browning, θεωρώντας αυτά τα ποσοστά εγγράμματων Βυζαντινών πολύ χαμηλά, υποστήριξε ότι υπήρχε μεγαλύτερη διασπορά εγγραμμάτων από ό,τι είχε μέχρι τότε προταθεί[140]. Σε σχέση με τις πηγές που εξετάζονται στην παρούσα μελέτη —τα αγιολογικά κείμενα— παρατήρησε ότι όλοι οι άγιοι εμφανίζονται να ξέρουν γράμματα[141], εκτός από λίγους για τους οποίους δηλώνεται ότι ήταν αγράμματοι· ορισμένοι μάλιστα από αυτούς δεν ήταν Έλληνες (Συμεών Στυλίτης και Δανιήλ Στυλίτης που ήταν Σύροι και πρωιμότεροι της περιόδου που εξετάζεται, Ιωαννίκιος[142] που ήταν Σλάβος). Αν οι άγιοι αποτελούσαν το πρότυπο σύμφωνα με το οποίο οι Βυζαντινοί όφειλαν να ζουν τη ζωή τους, δεν είναι λογικό, κατά τον Browning, να παρουσιάζονται ως μορφωμένοι αν η γραφή και η ανάγνωση ήταν αγαθά δυσπρόσιτα για το μεγαλύτερο τμήμα του πληθυσμού[143].

Με βάση τα παραπάνω και με γνώμονα πάντοτε το ρόλο που οι Βίοι των αγίων καλούνταν να παίξουν στη ζωή και στην αγωγή των Βυζαντινών, είναι δυνατόν να δια-

---

136. BROWNING, «Literacy», 40.

137. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 230

138. Για το περιεχόμενο του όρου «διανοούμενοι», όπως το προσδιορίζει ο Ševčenko, βλ. ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, «Οι διανοούμενοι», ιδιαίτ. 154-157.

139. ŠEVČENKO, «Society and Intellectual Life», 69.

140. BROWNING, «Literacy», 49.

141. Η MOFFATT, «Schooling», εξετάζοντας τους Βίους της εικονομαχικής περιόδου κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η μόρφωση δεν ήταν προσόν προαπαιτούμενο για την αγιότητα (*ό.π.*, 92).

142. Για τη μόρφωση του Ιωαννικίου και την αλλοίωση που επέφερε ο Συμεών Μεταφραστής το 10ο αιώνα στο Βίο του, βλ. MOFFATT, «Schooling», 85-86.

143. BROWNING, «Literacy», 42. Η MOFFATT, «Schooling», 92 συμπεραίνει ότι κατά τον 8ο και τις αρχές του 9ου αιώνα η στοιχειώδης εκπαίδευση εξακολουθούσε να είναι φυσιολογικό αγαθό για μεγάλο τμήμα του πληθυσμού, ενώ παράλληλα υπήρχαν δυνατότητες για τη μέση και ανώτερη εκπαίδευση με μικρή όμως προσφορά και ζήτηση.

τυπωθούν οι εξής σκέψεις για τη μόρφωση του γυναικείου πληθυσμού της αυτοκρατορίας. Η μόρφωση των αγίων γυναικών, όπως προαναφέρθηκε, δεν αποτελούσε σημείο αναφοράς από τους βιογράφους τους. Επομένως, μπορούμε να σκεφτούμε ότι δεν ήταν απαραίτητη στη ζωή της Βυζαντινής. Για τις λίγες, συγκριτικά με τους αγίους, περιπτώσεις αγίων γυναικών που αναφέρονται, μπορεί να θεωρηθεί είτε ως ηχώ από τους Βίους των αγίων ανδρών, εφόσον οι γυναίκες που μόναζαν και αγίαζαν ξεπερνούσαν την αδυναμία του φύλου τους και γενικότερα συναγωνίζονταν τους άνδρες, είτε ως αποτύπωση της πραγματικότητας: ελάχιστες γυναίκες είχαν τη δυνατότητα να μορφωθούν και η μόρφωσή τους περιοριζόταν στα ιερά γράμματα και στην κατ' οίκον διδασκαλία που παρεχόταν κυρίως από τη μητέρα τους. Καμία αγία της μεσοβυζαντινής περιόδου δεν ξεπέρασε αυτό το μορφωτικό επίπεδο, και επομένως καμία γυναίκα, στην προσπάθειά της να ακολουθήσει το προτεινόμενο από τους Βίους πρότυπο, δεν όφειλε να επιδιώξει την απόκτηση ενός αγαθού, που προοριζόταν για τους άνδρες και μάλιστα όχι για το σύνολό τους. Η μόρφωση των γυναικών ήταν έξω από τη μεσοβυζαντινή πραγματικότητα και δεν αποτελούσε προϋπόθεση ούτε για την κοινωνική καταξίωση και αποδοχή τους ούτε για την επιδιωκόμενη αγιότητα.

Β. ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΔΡΑΣΗ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ

γυναικὶ ἀκοσμίαν φέρει ἡ ἀφειδὴς πρὸς τὰς ἀρρένων ὄψεις ἀπάντησις, σώφρονας δὲ καὶ κοσμίους ἡ ἐκεῖθεν καθίστησιν ἀποφυγή

Νεαρά 48 Λέοντος ϛ΄, Noailles - Dain, 189

1. *Κοινωνική παρουσία*

Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΩΝ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ, σχετικά με την απομόνωση των γυναικών και την αποφυγή έκθεσής τους σε ανδρικά μάτια[1], διατηρήθηκε αναλλοίωτη μέχρι τον 11ο αιώνα. Στο *Στρατηγικόν* του Κεκαυμένου, κείμενο της όγδοης δεκαετίας του 11ου αιώνα, ο συγγραφέας συμβουλεύει το γιο του να μη φιλοξενεί φίλους στο σπίτι, γιατί, μεταξύ άλλων, *ἡ γυνή σου καὶ αἱ θυγατέρες σου καὶ αἱ νύμφαι σου οὐκ ἔχουσιν ἄδειαν ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ οἰκήματος καὶ διατάξασθαι εἰς τὸν οἶκον σου τὰ δέοντα. εἰ δὲ ἀναγκαία χρεία ἐστὶν ἐξελθεῖν αὐτάς, ἀναλαρυγγίσει ὁ φίλος σου καὶ τὸ ὄμμα πρὸς αὐτὰς ἀπαιωρήσει· εἰ δὲ καὶ σὺ μετ᾽ αὐτοῦ ἵστασαι, κάτω μὲν δοκεῖ σοι νεύειν, περιεργάσεται δὲ αὐτῶν καὶ βάδισμα καὶ γύρισμα καὶ ζῶσμα καὶ βλέμμα καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν, ἀπὸ κορυφῆς ἕως ποδῶν, καὶ μιμησάμενος μετὰ τῶν οἰκείων αὐτοῦ κατὰ μόνας ὑπογελάσει*[2]. Ακόμη και μέσα στο σπίτι, οι γυναίκες των υψηλότερων κοινωνικών στρωμάτων δεν είχαν την ελευθερία να κυκλοφορούν, έτσι ώστε να μη γίνονται βορά των ανδρικών ματιών. Και οι πλέον απλές οικογενειακές συναναστροφές και διασκεδάσεις ήταν για τις Βυζαντινές σχεδόν απαγορευμένες. Πολύ πιο περιορισμένες επομένως ήταν οι δυνατότητές τους να εμφανίζονται δημόσια και να μετέχουν σε κοινωνικές εκδηλώσεις. Οι ευκαιρίες με τις οποίες, σχεδόν αποκλειστικά, είχαν την άνεση να βρεθούν έξω από το σπίτι αφορούν, κατά τα αγιολογικά κείμενα, στην εκτέλεση των θρησκευτικών καθηκόντων τους ή συνδέονται με τη δράση ενός αγίου.

Ωστόσο, όπως θα φανεί παρακάτω, ήδη κατά την περίοδο που εξετάζεται και όχι μόνο από τα τέλη του 11ου αιώνα και εξής[3], η αντίληψη αυτή του αποκλεισμού

1. Για τα σχετικά με τη θαλάμευση των γυναικών και το χωρισμό των φύλων, βλ. Κουκουλες, *ΒΒΠ*, Β2, 166-170.

2. Κεκαυμενος, *Στρατηγικόν*, 42-43, κεφ. 101.

3. Η Laiou, «The Role of Women», 249 κ.ε., αναφέρεται στην αλλαγή στάσης απέναντι στο γυναικείο αποκλεισμό που παρατηρείται από τον 11ο αιώνα και μετά.

των γυναικών περιοριζόταν στη σφαίρα περισσότερο του ευκταίου και του ιδεατού χωρίς να έχει απαρέγκλιτη πρακτική εφαρμογή[4]. Μία σειρά αναγκών, συνθηκών και γεγονότων έφερναν τη γυναίκα σε επαφή με το αντίθετο φύλο, μέσα αλλά και έξω από το σπίτι.

Όπως είναι φυσικό, οι Βυζαντινές ασχολούνταν με όλες τις οικιακές εργασίες, καθώς ήταν υπεύθυνες για την ανατροφή των παιδιών και για το νοικοκυριό. Ο Θεόδωρος Στουδίτης μάς πληροφορεί ότι η μητέρα του γνώριζε καλά να διοικεί τον *οἶκον* και τα παιδιά της[5]. Η μητέρα του οσίου Νικήτα Θηβών (11ος αι.), Θεοδώρα, *οἴκου τε καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ καλῶς εἰδυῖα προΐστασθαι*[6].

Για να ανταποκριθούν σε αυτά τα καθήκοντα και στις καθημερινές ανάγκες οι Βυζαντινές των μέσων και κατώτερων οικονομικών τάξεων, που δεν είχαν την πολυτέλεια να διαθέτουν υπηρετικό προσωπικό, αναγκάζονταν να κυκλοφορούν και να εμφανίζονται δημόσια. Τα ψώνια στην αγορά της πόλης ή η εξασφάλιση της τροφής στην αγροτική κατοικία ήταν από τις βασικές αφορμές για να εμφανιστούν οι γυναίκες στην καθημερινή ζωή. Ακόμη και στις εύπορες αριστοκρατικές οικογένειες ορισμένες συνήθειες, όπως τα λουτρά, έβγαζαν τη Βυζαντινή από το σπίτι, αφού τα ιδιωτικά βαλανεία ήταν σπάνια πολυτέλεια[7].

Στην εκτέλεση των παραδοσιακών οικιακών ασχολιών οι γυναίκες βοηθούνταν είτε από τις κόρες τους, όταν υπήρχαν, είτε, όταν η οικονομική τους δυνατότητα το επέτρεπε, από δούλες. Και αυτό όμως ήταν δυνατό να ανατραπεί ύστερα από μία οικονομική ή άλλη ατυχία της οικογένειας, οπότε η γυναίκα, μόνη πλέον, όφειλε να φροντίσει την οικογένειά της. Η σύζυγος κεραμοποιού από τη Θεσσαλονίκη, όταν ο άντρας της αρρώστησε και έμεινε παράλυτος, αναγκάστηκε *ἄρτον αἰτεῖσθαι κατ' οἴκους* για να εξασφαλίσει την τροφή τους[8]. Η άλλοτε εύπορη γυναίκα του οσίου Φιλαρέτου κοσκίνιζε το σιτάρι με τη βοήθεια της μοναδικής δούλης που της είχε απομείνει[9], όταν ένας φτωχός έφτασε στο σπίτι ζητώντας μία χούφτα σιτάρι. Συνήθως, όταν είχε αλεύ-

4. Βλ. και KAZHDAN, «Women at Home», 2-8.

5. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Β, 236, κεφ. 2: *καὶ καλῶς εἰδυῖα τῶν τε ἰδίων τέκνων καὶ τοῦ οἴκου προΐστασθαι.*

6. *Βίος Νικήτα Θηβών*, 268, κεφ. 1.

7. *Βίος Θεοφανούς*, 3, κεφ. 5. Βλ. σχετικά κεφ. «Η παιδική ηλικία της Βυζαντινής», 50 και σημ. 51.

8. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 464, κεφ. 59.

9. *Βίος Φιλαρέτου*, 131: *σινιάζουσαν τὸν σῖτον σὺν τῇ παιδίσκῃ αὐτῆς.*

ρι, έψηνε μόνη το ψωμί της οικογένειας[10] και, όταν αυτό έλειπε, έβγαινε να μαζέψει άγρια χόρτα[11]. Στην Εύβοια, από όπου πέρασε ο όσιος Νίκων Μετανοείτε, συνάντησε μία γυναίκα που ζύμωνε ψωμί με τη βοήθεια της κόρης της, την οποία έστειλε στο πηγάδι, μακριά από το σπίτι, για να φέρει το νερό που χρειαζόταν[12]. Ο Λουκάς Στειριώτης, όταν τρεις γυναίκες από άλλο χωριό έφτασαν κοντά του και ως πειρασμός ζητούσαν να τον αποπλανήσουν, αποφάσισε να τις εξομολογήσει και τελικά να τις σώσει από τις αμαρτίες. Στη συνέχεια τις προέτρεψε να ετοιμάσουν να φάνε και μετά να επιστρέψουν στα σπίτια τους. Η μία τότε πήγε στην πηγή να φέρει νερό, η άλλη στον κήπο να μαζέψει προφανώς λαχανικά και η τρίτη στο μαγειρείο για να ετοιμάσει το φαγητό[13] με απόλυτη φυσικότητα που μαρτυρεί την καθημερινότητα των συγκεκριμένων απασχολήσεων.

Η υψηλή εποπτεία της διοίκησης του σπιτιού καθώς και ο οικονομικός προϋπολογισμός ήταν ανδρικά καθήκοντα, όπως μαρτυρούν η άγνοια της συζύγου του οσίου Φιλαρέτου για το πραγματικό μέγεθος της οικογενειακής περιουσίας[14] και οι κατηγορίες που προσήψε στον άντρα της για κακοδιαχείριση[15]. Η εκτέλεση όμως του προϋπολογισμού και η καθημερινή, τρέχουσα διαχείριση ήταν και γυναικεία αρμοδιότητα. Αυτό τουλάχιστον προκύπτει από τη ζωή της Μαρίας της Νέας. Ο σύζυγός της, όταν αυτή διαβλήθηκε από τα αδέλφια του για μοιχεία και κακή διαχείριση των οικονομικών του σπιτιού, εκτός από το να καταστήσει φρουρό της γυναίκας του το Δρόσο, *ἐπέστησε... τῇ συζύγῳ... καί τινα τῶν θεραπαινίδων, ᾗ καὶ τὸ ταμιεῖον πιστεύσας, πάντα τρόπον λυπεῖν τὴν μακαρίαν ἐκέλευσε, κἂν λαβεῖν τι βούλοιτο, μὴ ἐφιέναι, κἂν*

10. *Βίος Φιλαρέτου*, 133: *μὴ ἔχουσα ἄλευρον πόθεν ὀπτήσει ἄρτους καὶ ἐμπλήσει τὰ τέκνα αὐτῶν*. Δεν ξέρουμε όμως ποιος ζύμωνε το ψωμί, καθώς το ζύμωμα ήταν αρκετά κοπιαστική εργασία και, όπως φαίνεται από το Βίο της Μακρίνας, οι γυναίκες αριστοκρατικής καταγωγής δεν αναλάμβαναν συνήθως αυτό το έργο. Η Μακρίνα, ως ένδειξη αγάπης και αφοσίωσης στη μητέρα της, την οποία επιθυμούσε να υπηρετεί και να ανακουφίζει, ζύμωνε μόνη της το ψωμί για εκείνη: *ἔν τε τοῖς ἄλλοις πᾶσι τὴν ἐπιζητουμένην ὑπηρεσίαν ἀποπληροῦσα καὶ ἐν τῷ ταῖς ἰδίαις χερσὶ πολλάκις τῇ μητρὶ παρασκευάζειν τὸν ἄρτον* (*Βίος Μακρίνας*, 158).

11. *Βίος Φιλαρέτου*, 133: *συλλέξασα ἄγρια λάχανα*.

12. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 56, κεφ. 19: *Γυνὴ γάρ τις ἐν Εὐρίπῳ ἄλφιτα φυρῶσα καὶ ὕδατος ἐν χρείᾳ γενομένη ἀφῆκε τὴν ἑαυτῆς θυγατέρα θᾶττον ὕδωρ κομίσασθαι*.

13. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 177-178, κεφ. 35.

14. *Βίος Φιλαρέτου*, 127: *Ἡ δὲ θεοσεβὴς ἀληθῶς σύμβιος τοῦ ἐλεήμονος ἀνδρὸς σὺν τοῖς τέκνοις αὐτῆς πιστεύσασα τὸν ἄνδρα ὅτι χρῆμα πολὺ ἔχει ἀποκείμενον, οὐκέτι ἠγανάκτει, ἀλλ' ἐκαθέζετο σιωπῶσα*.

15. *Βίος Φιλαρέτου*, 137: *"Καθὼς ἐδιοίκησας τὸν οἶκον σου ὅτι οὐδὲ μίαν ὄρνιν κατέλιπές με· μαγείρευε ἄρτι λάχανα, καὶ ὑπόδεξαι τοὺς βασιλικούς"*.

αἰτήσοιτο, μὴ διδόναι[16]. Μέχρι τότε η Μαρία είχε αφενός μεν ελευθερία κινήσεων και αφετέρου, έχοντας στα χέρια της τα χρήματα του σπιτιού, εκτός από τις καθημερινές ανάγκες για τις οποίες φρόντιζε, είχε τη δυνατότητα να επιδίδεται στη φιλανθρωπική δράση της. Η στέρηση της ελευθερίας αλλά και της οικονομικής διαχείρισης ήταν δύο παράγοντες που μείωναν τη γυναίκα.

Οι Βυζαντινές, όπως αναφέρθηκε ήδη, πήγαιναν στην αγορά για τα ψώνια του σπιτιού, όχι όμως όσες ανήκαν σε ευγενείς οικογένειες. Η Θεοδώρα Θεσσαλονίκης, ως μοναχή πλέον, *ἐπὶ τὴν ἀγορὰν ἐξιοῦσα καὶ ἔξω μακράν που τῆς πόλεως διὰ τὴν τῶν ὠνίων εὐθηνίαν· καὶ μέγα φορτίον ξύλων ἤ τινων ἄλλων ἐπὶ τοῖς ὤμοις φέρουσα διὰ τῆς ἀγορᾶς μέσον ἐβάδιζεν. Ἐνίοτε δὲ καὶ τὴν ἐπωμίδα ἄνω διάρασα, ἐν αὐτῇ τὰ τοιαῦτα ἐβάσταζε.* Όσοι όμως τη συναντούσαν και γνώριζαν την καταγωγή της ρωτούσαν: *Ἱνατί ἑαυτῆς ἐξουδενεῖς τὴν εὐγένειαν;*[17]. Δεν ήταν προφανώς ούτε συνήθεια ούτε χαρακτηριστικό των ευγενών γυναικών να μεταβαίνουν στην αγορά. Για τις υπόλοιπες γυναίκες δεν ήταν ασυνήθιστο να κυκλοφορούν στους δρόμους των πόλεων. Οι απεσταλμένοι του Λέοντος ϛ΄, όταν αναζητούσαν την Ευφροσύνη τη Νέα, είχαν την ευκαιρία να μάθουν από μία γυναίκα που συνάντησαν στους δρόμους της Κωνσταντινούπολης, πού βρισκόταν η αγία[18]. Η ανώνυμη αυτή γυναίκα φαίνεται πως δεν έμενε κλεισμένη στο σπίτι της, αφού γνώριζε όσα «θεία» συνέβαιναν στην Πόλη.

Οι συνηθέστερες και απαραίτητες γυναικείες ασχολίες, που τους κρατούσαν συντροφιά στο σπίτι αλλά εξυπηρετούσαν και βασικές ανάγκες της οικογένειας, είναι γνωστό ότι ήταν, ήδη από την αρχαιότητα, το γνέσιμο και η ύφανση, ασχολίες σχεδόν επιβεβλημένες και απόλυτα συνυφασμένες με τη γυναικεία ιδιότητα. Για το λόγο αυτό απαντούν στα αγιολογικά κείμενα ως κύρια απασχόληση των μητέρων, συζύγων, αδελφών των αγίων ή και των ίδιων των αγίων γυναικών.

Στην οσία Αθανασία αποκαλύφθηκε το θείο φως την ώρα που αυτή ύφαινε στον αργαλειό[19]. Όταν η μητέρα του Νικηφόρου Μιλήτου αποφάσισε να τον συνοδεύει στο σχολείο και να παραμένει εκεί μέχρι το τέλος των μαθημάτων του, για να περνάει η ώρα έπαιρνε μαζί της και έγνεθε[20].

---

16. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 696, κεφ. 8.

17. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 112, κεφ. 23.

18. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 871, κεφ. 29: *καιροῦ παριόντος μόλις γυναίῳ τινὶ ἐντετυχηκότες καὶ παρ᾽ αὐτοῦ τὸ σύμπαν ἀναμαθόντες.*

19. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 212, κεφ. 3: *τοιγαροῦν ἐν μίᾳ τῶν ἡμερῶν καθεζομένη καὶ ἱστὸν κατὰ μόνας ὑφαίνουσα ὁρᾷ φεγγοβόλον ἀστέρα μέχρι τοῦ στήθους αὐτῆς καθιέντα.*

20. *Βίος Νικηφόρου Μιλήτου*, 160, κεφ. 5: *καὶ ταῖν χεροῖν τὸν ἄτρακτον ἔχουσα, ἄνηθέ τε τὸ λίνον καὶ πρὸς τὴν φυλακὴν τοῦ παιδὸς ἐγρηγόρως ἀπέβλεπε.*

Όμως αυτές οι ίδιες οικιακές ασχολίες οδηγούσαν ορισμένες φορές τις γυναίκες έξω από το σπίτι[21]. Η αγία Θωμαΐς ύφαινε χιτώνες και διάφορα υφάσματα από τα οποία άλλα χρησιμοποιούσε για να ντύνει τους φτωχούς και άλλα πωλούσε για να εξασφαλίσει την τροφή τους[22]. Σε μεταγενέστερη περίοδο, το 14ο αιώνα, με βάση τα τυπικά των μονών, έχει υποστηριχτεί ότι στις γυναικείες μονές υπήρχε παραγωγή υφασμάτων και ορισμένες φορές μοναχές έστελναν την παραγωγή τους στην αγορά[23].

Εκτός από τις καθημερινές ασχολίες, που πολλές φορές ανάγκαζαν τις γυναίκες να μην παραμένουν απομονωμένες στο σπίτι, γεγονότα εκκλησιαστικής ή κοινωνικής σημασίας αποτελούσαν αφορμές εξόδου. Στους Βίους των αγίων, κείμενα προορισμένα για την έξαρση της θρησκευτικότητας, είναι αναμενόμενο να εμφανίζεται όλος ο πληθυσμός, συμπεριλαμβανομένων και των γυναικών, να μετέχει σε λιτανείες, εκκλησιαστικές πανηγύρεις και κάθε είδους θρησκευτικές εκδηλώσεις.

Ο θάνατος ενός προσώπου, που κατά τη διάρκεια της ζωής του είχε διακριθεί για την πίστη και τις ιδιαίτερες «θεϊκές» ιδιότητές του, αποτελούσε πόλο έλξης όλου του εγχώριου πληθυσμού.

Όταν πέθανε η Ειρήνη Χρυσοβαλάντου όλη σχεδόν η Κωνσταντινούπολη συνέρευσε στο μοναστήρι της αγίας. Ήταν ένα ανθρώπινο ποτάμι που δεν χωρούσε να περάσει από την είσοδο. *Ἀλλ' οὐδὲ τὰς τῶν συγκλητικῶν γυναῖκας ἅμα καὶ θυγατέρας ἀπολιμπανομένας ἦν ὁρᾶν τῆς συνελεύσεως.* Όλες αυτές οι γυναίκες, *πᾶσαν αἰδῶ παρωσάμεναι*, προσπαθούσαν τουλάχιστον να δουν το λείψανο της αγίας, καθώς η κοσμοπλημμύρα δεν επέτρεπε σε όλες να το αγγίξουν[24]. Οι γυναίκες της αριστοκρατίας (παντρεμένες και ανύπαντρες), που περισσότερο από κάθε άλλη γυναίκα όφειλαν με τη γυναικεία αιδώ να τιμούν τη θέση τους, παράκουσαν τους κοινωνικούς κανόνες μπροστά στο μεγαλείο της αγίας. Και δεν ήταν μόνο η εμφάνιση σε ένα δημόσιο χώρο αλλά και το στρίμωγμα και η προσπάθεια που κατέβαλαν για να προσεγγίσουν το λείψανο, κινήσεις που δεν άρμοζαν σε ευπρεπείς και ευσεβείς γυναίκες.

Στην κηδεία του Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας (9ος αι.) παραβρέθηκε όλο το πλήρωμα της Εκκλησίας *καὶ παρθένος θαλαμευομένη χρόνῳ καὶ ἀρρένων ὄψιν ἐκκλίνου-*

---

21. Βλ. παρακάτω, κεφ. «Γυναικεία επαγγελματική δραστηριότητα», 295-296, για τις υφάντριες.

22. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 236, κεφ. 6: *αἱ χεῖρες αὐτῆς ἐποίησαν ὕφασμα, καὶ γαστέρες πενήτων εἰς κόρον κατέφαγον· χεῖρες ἀπόρων χάριν μογοῦσαι, χεῖρες χιτωνίσκους τοῖς γυμνητεύουσιν ἐξυφαίνουσαι.*

23. Laiou, «Observations on Life and Ideology», 90.

24. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 108-110, κεφ. 23.

σα κατετόλμα τότε τῆς ἐξόδου καὶ τὴν αἰδῶ μικρὸν ἀπετίθετο ὡς οὐδὲν τοσοῦτον ζημιωθησομένην τῷ ὀφθῆναι βραχύ, ὅσον καρπωσομένη κέρδος ἐκ τῆς τοῦ ἱεροῦ σώματος προσψαύσεως[25]. Στην εκδημία του οσίου Σάβα του Νέου († 10ος αι.), στη Σικελία, συνέρευσαν αναρίθμητα πλήθη, ανάμεσά τους μοναχοί, ευγενείς αξιωματούχοι αλλά και *τῶν μιγάδων τινὲς ἅμα γυναιξὶ καὶ παιδίοις*, ακόμη και η ίδια η *τοῦ ῥηγὸς γυναῖκα*[26]. Ο βιογράφος επισημαίνοντας την παρουσία αυτών των κοινωνικών ομάδων θέλει να υποδηλώσει τη φήμη και την αξία του οσίου Σάβα. Αν επρόκειτο για ασήμαντο πρόσωπο, οι μοναχοί όφειλαν να βρίσκονται στις μονές τους, οι ευγενείς αξιωματούχοι δεν είχαν λόγο να παραβρίσκονται σε αυτού του τύπου τις εκδηλώσεις[27], όσο για τις γυναίκες και τα παιδιά, η θέση τους ήταν στο σπίτι.

Στη μετακομιδή επίσης των λειψάνων του πατριάρχη Νικηφόρου στο ναό των Αγίων Αποστόλων, μετά την αναστήλωση των εικόνων (843), παρέστη *τοῦ λαοῦ ἄπειρον πλῆθος ἐν ἀνδράσι καὶ γυναιξὶ καὶ ἡλικίᾳ πάσᾳ*[28].

Γυναίκες εμφανίζονταν μέσα στα ενθουσιώδη πλήθη που επευφημούσαν ένα νέο πατριάρχη κατά την ενθρόνισή του ή υποδέχονταν ένα νέο επίσκοπο στην περιοχή τους.

Στην ενθρόνιση του πατριάρχη Γερμανού (11 Αυγούστου 715) παραβρέθηκε πολύς κόσμος και μεταξύ αυτών και η, έγκυος τότε στον άγιο, μητέρα του Στεφάνου του Νέου, Άννα. Η πολυκοσμία και ο συνωστισμός φόβισαν την Άννα, που σκέφτηκε το ενδεχόμενο αποβολής και θέλησε να αποχωρήσει. Ο σύζυγός της όμως, παρά τον εμφανή κίνδυνο που διέτρεχε η γυναίκα του, τη συγκράτησε και μαζί κατάφεραν να φτάσουν στο προαύλιο της Αγίας Σοφίας, και από εκεί στο νάρθηκα. Ανέβηκαν σε ένα σκαμνί και περίμεναν την άφιξη του πατριάρχη[29].

Μετά την αναστήλωση των εικόνων, επί Θεοδώρας και Μιχαήλ Γ΄, ο Γεώργιος από τη Μυτιλήνη, χειροτονημένος επίσκοπος από τον πατριάρχη Μεθόδιο στην Κωνσταντινούπολη, κατέπλευσε μαζί με τον αδελφό του, Συμεών, στην πατρίδα τους, όπου

25. *Βίος Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας*, 592.

26. *Βίος Σάβα του Νέου*, 321, κεφ. 50.

27. Η παρουσία μελών της συγκλήτου σε κηδεία σημαντικών προσώπων ή μετακομιδή λειψάνων αγίου είναι κοινός τόπος στα αγιολογικά κείμενα· βλ. Χρηστου, «Σύγκλητος-Συγκλητικοί», 194 και σημ. 45.

28. *Λόγος εις την εξορίαν Νικηφόρου πατριάρχου*, 127.

29. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 93-94, κεφ. 5. Για την παρουσία της Άννας στην ενθρόνιση του πατριάρχη, πρβλ. *Βίος Γερμανού πατριάρχη*, 210-212, κεφ. 8-9.

ο Γεώργιος θα αναλάμβανε τα καθήκοντά του. Στο λιμάνι όλη η πόλη, *πάσης ἡλικίας, πάσης ἰδέας ἀνδρῶν γυναικῶν, παίδων*, είχε συρρεύσει για την υποδοχή[30].

Η παρουσία των γυναικών σε αυτές τις εκδηλώσεις θεωρείται απόλυτα φυσιολογική και αναμενόμενη. Έπρεπε και αυτές, ως μέλη της Εκκλησίας, να συμμετέχουν σε εξαιρετικής σπουδαιότητας στιγμές της.

Εκτός από τα σημαντικά εκκλησιαστικά γεγονότα, η συμμετοχή των γυναικών ήταν επιτρεπόμενη, αν όχι αυτονόητη, και σε άλλα μικρότερης σημασίας και εμβέλειας. Σε λιτανείες, που γίνονταν για διάφορους σκοπούς, όπως για παράδειγμα σε περίπτωση ξηρασίας[31], οι γυναίκες έδιναν το παρόν.

Περιπτώσεις έκτακτων αναγκών οδηγούσαν τις γυναίκες σε παράβαση των κοινωνικών κανόνων απομόνωσης, γεγονός που σημειωνόταν στους Βίους των αγίων.

Στην περίοδο ενός λιμού, όπως αναφέρεται στο Βίο του Σάβα του Νέου, όλοι οι κάτοικοι της περιοχής κατέφυγαν στη μονή του οσίου *οὐκ ἀνδρῶν μόνον καὶ παίδων, ἀλλὰ δὴ καὶ γυναικῶν*, προκειμένου να βρουν φαγητό. Και ο βιογράφος σημειώνει, σχολιάζοντας: *Καὶ γὰρ καὶ αὗται* (οι γυναίκες) *τὴν γυναιξὶ πρέπουσαν αἰδῷ διὰ τὴν τοῦ λιμοῦ ῥίψασαι τυραννίδα, πρὸς τὰς τῶν ὁσίων ἀφικνοῦντο μονάς*[32]. Είναι προφανές ότι η επιβίωση προείχε των κανόνων κοινωνικής συμπεριφοράς, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι το γεγονός έπρεπε να περάσει απαρατήρητο. Το ένστικτο της αυτοσυντήρησης είχε οδηγήσει τους ανθρώπους σε εκείνη την περίοδο του «πικρότατου» λιμού σε υπερβολικά ακραίες πράξεις, σύμφωνα τουλάχιστον με τη συγκεκριμένη πηγή: *Πολλοὶ γὰρ τῶν χριστιανῶν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ βρῶμα τὰς τῶν φιλτάτων παίδων ἐποίησαν σάρκας· καὶ τοῦτο δρᾶσαι γεννητόρων ὀδόντες οὐκ ἐμυσάχθησαν· ὃ πάλαι τῷ Ἰουδαίων ἔθνει τετόλμητο, δίκας τῆς χριστοκτονίας τιννύντι. Ἀλλὰ καὶ παῖδες δυστύχων γονέων σαρκὸς ἀπεγεύσαντο, καὶ ἀδελφῶν ἀδελφοί· οὐδὲ γυναῖκες ἀπείρατοι τοῦ δεινοῦ τηνικαῦτα διέμειναν· ἀλλὰ γὰρ καὶ αὐταὶ τὰς τῶν ἰδίων ἀνδρῶν γαστέρας ἐπλήρωσαν*[33]. Η περίπτωση κανιβαλισμού, που περιγράφει το κείμενο, ξεπερνά το επιτρεπόμενα όρια. Παρόμοια πράξη δεν μαρτυρείται σε άλλο κείμενο της βυζαντινής γραμματείας, γεγονός που μας καθιστά επιφυλακτικούς απέναντι στη μαρτυρία, η οποία είναι δυνατό να εκληφθεί μόνο ως υπερβολή με στόχο να εξυπηρετή-

---

30. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 253, κεφ. 32.

31. *Βίος Παύλου Λάτρους*, 116 κεφ. 19: *Οἱ τὴν λιτανείαν τοῦ αὐχμοῦ χάριν ἐκεῖνοι ποιούμενοι, ὧν καὶ τὸν ἀριθμὸν ἔφημεν εἰς τεσσαράκοντα συγκεφαλαιοῦσθαι, παίδων ἄνευ καὶ γυναικῶν.*

32. *Βίος Σάβα του Νέου*, 134-135, κεφ. 14.

33. *Βίος Σάβα του Νέου*, 45, κεφ. 6.

σει το συγγραφέα του αγιολογικού κειμένου. Θέλει, με αυτή την ακρότητα, να αποδείξει τη δεινότατη κατάσταση στην οποία είχε περιέλθει ο πληθυσμός της περιοχής, έτσι ώστε να φανεί ακόμη ουσιαστικότερης σημασίας η παρέμβαση του αγίου. Συγχρόνως μειώνεται και η σπουδαιότητα της παράβασης του κοινωνικού κανόνα του γυναικείου αποκλεισμού, τη στιγμή που γυναίκες και άντρες, αντιμέτωποι με το φοβερό αίσθημα της πείνας, είχαν ήδη παραβεί ουσιαστικότερους κανόνες.

Απρόσκοπτα συμμετείχαν και σε όλες τις εκκλησιαστικές λειτουργίες, ενώ συχνά τις συντρόφευαν τα παιδιά τους. Ο Στέφανος ο Νέος († 767), για παράδειγμα, όταν ήταν παιδί πήγαινε μαζί με τη μητέρα του στις αγρυπνίες[34].

Οι γυναίκες όμως ξεπερνούσαν τις φυσικές αδυναμίες του φύλου τους και τις επιταγές της καλής κοινωνικής συμπεριφοράς συναγωνιζόμενες τους άνδρες, όταν επιδίδονταν με ζήλο στον ασκητικό μοναχικό βίο[35] ή όταν προσπαθούσαν να κατακτήσουν την αγιότητα. Τα παραδείγματα είναι πολλά και ποικίλα και αφορούν τόσο στην πρακτική καθημερινότητα των γυναικών μοναχών όσο και στην πνευματική άσκηση και τελείωσή τους[36].

Εντυπωσιακή είναι η παρουσία των γυναικών σε δραστηριότητες, που θεωρούνταν μάλλον ανδρικές, σχετίζονταν όμως πάντοτε με την Εκκλησία. Η προτροπή του οσίου Νίκωνος του Μετανοείτε για την ανέγερση ναού στη Σπάρτη δεν άφησε ασυγκίνητο κανέναν από τους κατοίκους της πόλης. *Ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες* αποδύθηκαν σε έναν αγώνα, όπου ο καθένας προσπαθούσε να ξεπεράσει τον άλλο σε ζήλο[37]. Ακόμη και σε βαριές δουλειές, όπως το μάζεμα των ξύλων, οι γυναίκες δεν υστέρησαν των ανδρών και αυτό γιατί ο σκοπός ήταν ιερός. Δεν πρόκειται, προφανώς, εδώ για γυναίκες αριστοκρατικής καταγωγής ή θέσης αλλά για γυναίκες που ήταν μάλλον συνηθισμένες σε αυτού του τύπου τις εργασίες. Η μέση Βυζαντινή μιας επαρχιακής πόλης πρέπει να ήταν συνηθισμένη σε χειρωνακτικές εργασίες, απαραίτητες για τη συντήρηση του νοικοκυριού.

---

34. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 97, κεφ. 8: *Καὶ γὰρ οὐ διέλιπεν ἅμα τῇ ἱερᾷ αὐτοῦ μητρὶ νυκτοπορῶν πρὸς τὰς συνήθεις ἀγρυπνίας γινομένας ταῖς τῶν ἁγίων μνήμαις.*

35. Βλ. Basilikopolou, «Monachisme»· Abrahamse, «Women's Monasticism».

36. Το θέμα του γυναικείου μοναχισμού, όπως αναφέρθηκε στον «Πρόλογο», δεν αποτελεί αντικείμενο της μελέτης αυτής, καθώς άπτεται γενικότερων θεολογικών και εκκλησιαστικών προβλημάτων έξω από τα όρια του παρόντος προβληματισμού.

37. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 68, κεφ. 25.

Στις μετακινήσεις και στις δημόσιες εμφανίσεις τους οι Βυζαντινές φρόντιζαν πάντοτε να συνοδεύονται. Οι γυναίκες, ιδιαίτερα των καλών οικογενειών, δεν κυκλοφορούσαν ποτέ μόνες, ακόμη και όταν επρόκειτο για κοντινές αποστάσεις, πολύ δε περισσότερο όταν ταξίδευαν σε απομακρυσμένα από την κατοικία τους μέρη. Υπάρχουν ωστόσο περιπτώσεις στις οποίες η παράβαση των κανόνων είτε θεωρείται αυτονόητη είτε αποσιωπάται στα αγιολογικά κείμενα. Πρόκειται για τις γυναίκες εκείνες οι οποίες, χωρίς να φαίνεται ότι συνοδεύονταν από κάποιον ή κάποιους, έβγαιναν από τα σπίτια τους συχνά για να μεταβούν σε αρκετά μακρινές περιοχές. Αυτό συνέβαινε κυρίως όταν η ιδιότητα της μητέρας υπερίσχυε αυτής της γυναίκας ή όταν η έξοδος της γυναίκας είχε ως αποτέλεσμα την ανάδειξη της αγιότητας του βιογραφούμενου προσώπου.

Στα αγιολογικά κείμενα, όταν στις εξόδους αυτές υπήρχε συνοδεία, οι βιογράφοι δεν παρέλειπαν να την αναφέρουν, θέλοντας να τονίσουν τη σωστή συμπεριφορά των γυναικών.

Όπως επισημαίνεται στο Βίο της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου, όταν η Ειρήνη και η αδελφή της ταξίδεψαν από την Καππαδοκία προς την Κωνσταντινούπολη, με αφορμή το διαγωνισμό ομορφιάς που είχε προκηρυχτεί για το γάμο του Μιχαήλ Γ΄, ταξίδεψαν φυσικά με συνοδεία[38]. Λίγο νωρίτερα, στα χρόνια της βασιλείας του Θεοφίλου, χήρα συγκλητική από την Κωνσταντινούπολη πήγε να συναντήσει το Συμεών από τη Μυτιλήνη, που βρισκόταν *ἐν τῷ πρὸς Εὔξεινον Πόντον εὐωνύμῳ τῆς Βυζαντίδος μέρει πλησίον Πηγῶν*, γιατί η μία της κόρη είχε χάσει τη μιλιά της. Στο ταξίδι πήρε μαζί της *καὶ τοὺς ἐφεπομένους, ὡς ἔθος, παῖδας τε καὶ παιδίσκας*[39].

Αντίθετα, σε αρκετές περιπτώσεις οι μητέρες κινούνταν μόνες, ακόμη και σε μακρινές αποστάσεις, για να συναντήσουν έναν άγιο ή για να μεταβούν στον τάφο του προκειμένου να θεραπευτεί το άρρωστο παιδί τους[40].

Άλλοτε πάλι, γυναίκες πήγαιναν ασυνόδευτες στους αγίους για να ιαθούν[41], ενώ αρκετές φορές ο άγιος τις επισκεπτόταν, όταν ο σύζυγος ή άλλο συγγενικό ή φιλικό πρόσωπο είχε λειτουργήσει ως μεσάζων. Η ζωστή πατρικία Αναστασία, για παράδειγμα, που κατοικούσε στις Αρκαδιανές[42], όταν αρρώστησε και ήταν πλέον κοντά στο θάνατο, κάλεσε το Βασίλειο το Νέο στο σπίτι της και ζήτησε τη βοήθειά

38. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 8, κεφ. 3.
39. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 235, κεφ. 19.
40. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», 136-140.
41. Βλ. κεφ. «Ασθένειες και θεραπεία των γυναικών», ιδιαίτ. 285-260.
42. Μεταξύ του ναού της Αγίας Ειρήνης και του σημερινού Gülhane.

του. Εκεί, ο άγιος προείπε στους φίλους και συγγενείς της τον επερχόμενο μετά τρεις ημέρες θάνατο της πατρικίας[43].

Μόνες κυκλοφορούσαν επίσης οι Βυζαντινές όταν, αποφασισμένες να ασπαστούν το μοναχισμό, εγκατέλειπαν την πατρική ή συζυγική εστία για να ενταχτούν σε μία μοναστική κοινότητα.

Γυναίκα *τῶν... τῇ ἀξίᾳ περιδόξων* από την Κωνσταντινούπολη, μετά το θάνατο του συζύγου της, έμαθε για το Στέφανο το Νέο και *ἐκλαθομένη τὰ γυναικῶν ὀκνηρότατα, τῇ ἑαυτῆς ποδοφορίᾳ ἐρωτήσει τὴν ἐρώτησιν προβάλλουσα* κατόρθωσε να φτάσει στην κορυφή του όρους Αυξεντίου, όπου είχε αποσυρθεί ο άγιος. Επέστρεψε στο σπίτι της *καὶ πάντα τὰ αὐτῆς κτήματα καὶ ὑπάρχοντα ἐν Κωνσταντινουπόλει πεπρακυῖα καὶ πτωχοῖς τὰ πλεῖστα διανείμασα,* πήρε τα υπόλοιπα χρήματα και περνώντας ξανά την Προποντίδα έφθασε πάλι κοντά στο Στέφανο[44].

Η οσία Θεοδώρα (επί Κωνσταντίνου Ε΄) αμέσως μετά το γάμο της με το Χριστόφορο, γιο του αυτοκράτορα, χήρεψε, καθώς την ημέρα της τελετής και πριν από την ολοκλήρωση του γάμου ο Χριστόφορος έφυγε στον πόλεμο, όπου και σκοτώθηκε. Στο άκουσμα της είδησης η οσία αποφάσισε να επιστρέψει στο μοναστήρι, από όπου βίαια ο πεθερός της την είχε απομακρύνει για να την παντρέψει με το γιο του[45]. *Λαθοῦσα πάντας, χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ μαργαρίτας καὶ ἱματισμὸν λαβοῦσα πολυτελῆ καὶ ἐν πλοίῳ εἰσελθοῦσα, πρὸς τὴν μονὴν ἐπανῆλθε*[46]. Τα πλούτη αυτά χάρισε προφανώς στη μονή, αφού η ίδια, όπως στη συνέχεια μας πληροφορεί ο Βίος, πέρασε τη ζωή της ρακένδυτη και υποβάλλοντας το σώμα της σε βασανιστήρια.

Η Ειρήνη Χρυσοβαλάντου απέτυχε να επιλεγεί ως βασιλική νύφη στο διαγωνισμό ομορφιάς του Μιχαήλ Γ΄ και παρέμεινε στην Κωνσταντινούπολη όπου αναζητούσε τόπο για να μονάσει. *Πάντων τοίνυν ὑπεριδοῦσα τῶν βιωτικῶν καὶ τῶν γηΐνων ἀποσεισαμένη τὸν πόθον, ἑκάστης ἡμέρας διεσκοπεῖτο καὶ διηρεύνα τόπον κατοικίας, ἐν ᾧ τὸν ἡσύχιον καὶ θεάρεστον μετελεύσεται βίον, πάσης ταραχῆς καὶ θορύβων ἀπηλλαγμένων. Πολλὴν δὲ περὶ τούτου τὴν ἔρευναν ἀνὰ πᾶσαν ποιουμένη τὴν πόλιν,* θυμήθηκε τα λόγια του οσίου Ιωαννικίου και *πέμπει διὰ σπουδῆς τοὺς τὴν μονὴν ἀνα-*

---

43. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VIL.), 304-305.

44. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 115-116, κεφ. 21.

45. Αν και ο γάμος μοναχής συνιστούσε μοιχεία, καθώς η μοναχή ήταν «Νύμφη Χριστού», πολιτικές σκοπιμότητες οδηγούσαν σε γάμους αυτού του είδους. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του γάμου του Μιχαήλ Β΄ με την Ευφροσύνη, κόρη του Κωνσταντίνου Ϛ΄ από την πρώτη σύζυγό του, Μαρία (ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 79· ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 44· ΓΕΝΕΣΙΟΣ, 35· ΨΣΥΜΕΩΝ, 620).

46. *Βίος οσίας Θεοδώρας*, στ. 355, κεφ. 4.

ζητήσοντας τοῦ Χρυσοβαλάντου[47]. Παρατηρεί κανείς ότι, ενώ για την αναζήτηση της συγκεκριμένης μονής ο βιογράφος της αγίας αναφέρει σαφώς ότι δεν πήγε η Ειρήνη, δεν συμβαίνει το ίδιο και με την προηγούμενη αναφορά στην περιήγηση της πόλης.

Η Ευφροσύνη η Νέα, όταν έφυγε κρυφά από την καλύβα μυλωνά, στην οποία είχε καταφύγει για να αποφύγει το γάμο της, έφτασε στο λιμάνι της Κωνσταντινούπολης και επιβιβάστηκε σε πλοίο που πήγαινε *πρὸς τὸν Ἀνάπλουν* (*τὸ στόμα τοῦ Εὐξείνου γίνεσθαι Πόντου*)[48]. Μόλις το καράβι πλησίασε στον όρμο και επρόκειτο να αράξει, μόνο τότε η νεαρή κοπέλα, *τὴν γυναικείαν πρὸς ἀνδρῴαν μεταμφιασαμένη στολὴν καὶ ἀντὶ Εὐφροσύνης τὴν Ἰωάννου κλῆσιν μετακληθεῖσα*, άρχισε την περιήγησή της στα μοναστήρια της περιοχής[49].

Ωστόσο, δεν είναι εύκολο να πιστέψει κανείς ότι γυναίκες της αριστοκρατίας, όπως η οσία Θεοδώρα, η Ευφροσύνη η Νέα ή η Ειρήνη Χρυσοβαλάντου, ντυμένες με τρόπο που πρόδιδε την καταγωγή και την τάξη τους, κυκλοφορούσαν χωρίς συνοδεία στους όχι πάντα τόσο καθαρούς ή ήσυχους δρόμους της Βασιλεύουσας. Πρόκειται, ίσως, για την πρόθεση των βιογράφων να καταδείξουν ότι αυτή η διαφοροποιημένη κοινωνική συμπεριφορά ήταν η αρχή της νέας ζωής των γυναικών, που μέσω της μοναχικής οδού θα οδηγούνταν στη σωτηρία και στην αγιότητα.

Στο ίδιο πνεύμα, έστω και αν φαίνεται τελείως διαφορετική, είναι και η περίπτωση της Θεοκτίστης της Λεσβίας. Μοναχή σε μοναστήρι της Μήθυμνας, σε ηλικία δεκαοκτώ ετών πήγε σε μία κοντινή πόλη τις ημέρες του Πάσχα, για να επισκεφτεί την αδελφή της που κατοικούσε εκεί με το σύζυγό της. Συνέπεσε όμως η μετακίνηση της αγίας με την επιδρομή Αράβων στο νησί. Αιχμαλωτίστηκε μαζί με άλλους κατοίκους και για να σωθεί δραπέτευσε και κατέφυγε στο δάσος. Πεζοπορώντας ανάμεσα σε ξύλα και πέτρες, τραυμάτισε τα πόδια της και γέμισε αίματα τη γη, ώσπου κατέπεσε ημιθανής. Έμεινε έτσι όλη τη νύχτα και το πρωί με χαρά και αγαλλίαση είδε τους εχθρούς να εγκαταλείπουν το νησί[50]. Το μοναχικό ταξίδι της Θεοκτίστης ήταν η αρχή του πάθους που την οδήγησε στο χορό των αγίων. Στο ίδιο περιστατικό μπορεί κανείς να παρατηρήσει και το εξής. Ενώ η κυκλοφορία των γυναικών σε βουνά, γκρεμούς και

47. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 12-14, κεφ. 4.

48. Για τον Ανάπλου στην ευρωπαϊκή όχθη του Βοσπόρου, βλ. JANIN, *Constantinople*, 426-427.

49. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 864, κεφ. 7-8. Είναι εντυπωσιακό, ότι μια όμορφη και αριστοκρατική γυναίκα, όπως η Ευφροσύνη, αποφάσισε να ταξιδέψει χωρίς προηγουμένως να έχει φροντίσει για τη μεταμφίεσή της σε άντρα.

50. *Βίος Θεοκτίστης Λεσβίας*, 11, κεφ. 17.

ερημιές θεωρείτο αποτέλεσμα δαιμονικής κατάληψης της γυναίκας[51], η προκατάληψη αυτή εξαφανίζεται όταν η γυναίκα προβαίνει σε αυτές τις ενέργειες για να οδηγηθεί στην αγιότητα.

Στις ψυχωφελείς διηγήσεις του Παύλου, επισκόπου Μονεμβασίας, οι γυναίκες δεν δίσταζαν να ταξιδέψουν μόνες είτε για να αποφύγουν μία ερωτική σχέση που δεν επιθυμούσαν[52] είτε για να δώσουν τη δυνατότητα στο σύζυγό τους για μία καλύτερη ζωή[53]. Γυναίκες που ταξίδευαν μόνες τους αποδείχτηκε όμως πως ήταν και ο πειρασμός του Λουκά του Στειριώτη[54].

Από τις απαγορευμένες συναναστροφές με το ανδρικό φύλο εξαιρείτο η συναναστροφή με τους μοναχούς και τους αγίους και οι κοινωνικοί κανόνες σε αυτή την περίπτωση καταργούνταν, καθώς παραβλέπονταν ακόμη και τα μοναχικά ταξίδια που έπρεπε να γίνουν προς αυτή την κατεύθυνση. Συχνά επίσης γυναίκες δέχονταν και φιλοξενούσαν μοναχούς ή αγίους στο σπίτι τους και έτρωγαν μαζί τους. Γυναίκα πιστή και ευσεβής φιλοξένησε επί επτά χρόνια το διωκόμενο από τους εικονομάχους Ιλαρίωνα Δαλμάτου, στη διάρκεια της βασιλείας του Μιχαήλ Β΄, *ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς κτήματι*[55]. Η μητέρα του Λουκά Στειριώτη φιλοξένησε δύο γέρους μοναχούς που επέστρεφαν από τη Ρώμη[56].

Από τις σπάνιες περιπτώσεις στις οποίες οι σχέσεις των γυναικών με μοναχούς ή αγίους κατακρίνονται, αλλά και αυτό μόνο για να αποδειχτεί εκ των υστέρων η αγνότητα των σχέσεων, είναι εκείνη της χήρας Ειρήνης. Αμέσως μετά το θάνατο του συζύγου της, καθώς είχε μάθει για τη χάρη του οσίου Λαζάρου του Γαλησιώτη, κατέφυγε σε αυτόν, εξέφρασε το θαυμασμό της στο πρόσωπό του και ζήτησε να της επιτρέψει να εγκατασταθεί σε κελί κοντά του για να τον υπηρετεί. Μετά την άρνηση του οσίου, η Ειρήνη τον επισκεπτόταν ημέρα και νύχτα *ἐκ τῶν αὐτῇ ὑπαρχόντων διακονοῦσα αὐτῷ, εἴ τινος ἔχρηζεν*. Η στάση της, αν και πάντα συνοδευόταν από γυναίκες, παρεξηγήθηκε από τους κατοίκους του Γαλησίου, που την κατηγόρησαν ότι *"Οὐ χάριν ψυχικῆς ὠφελείας ἀνέρχεται πρὸς αὐτόν, ἀλλ' ἐφαμάρτου καὶ αἰσχρᾶς ἕνεκεν συνουσίας"*. Ο *πρωτεύων* του χωριού ζήτησε τότε από κάποιους νέους να καθίσουν κοντά

51. *Θαύματα Πέτρου Ατρώας*, 153, κεφ. 102· βλ. και κεφ. «Ασθένειες και θεραπεία των γυναικών», 244, 246.

52. *Les recits édifiants*, αρ. 1/I, 28-35· βλ. κεφ. «Η δούλη», 278-279.

53. *Les recits édifiants*, αρ. 12/II, 97-103· βλ. κεφ. «Η σύζυγος», 154-155.

54. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 177, κεφ. 35.

55. *Βίος Ιλαρίωνος Δαλμάτου*, στ. 733.

56. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 166, κεφ. 16.

στο δρόμο, από όπου θα περνούσαν οι γυναίκες, και να πράξουν *ἐπ᾽ αὐταῖς, ὃ μὴ ἀκοῦσαι θέμις*. Τα σχέδια όμως χάλασαν, καθώς οι νέοι αποκοιμήθηκαν και οι γυναίκες *ἀβλαβεῖς διῆλθον καὶ οἱ φθορεῖς οὐδὲν ἄλλο ἢ κακοὶ ἀνεφάνησαν*[57].

Στον ίδιο Βίο η ιστορία της κόρης ενός μοναχού από το θέμα των Ανατολικών αποκαλύπτει τα δυσάρεστα επακόλουθα των συναναστροφών γυναικών με μοναχούς, όταν ο διάβολος επιβουλευτεί ένα από τα δύο μέλη. Ο μοναχός, έχοντας δώσει την υπόσχεσή του στον όσιο Λάζαρο ότι δεν θα επισκεπτόταν ποτέ την πατρίδα του, από την οποία είχε χρόνια πριν αναχωρήσει για τον πόλεμο, νικήθηκε από τον πειρασμό και βρέθηκε φιλοξενούμενος της ίδιας του της κόρης χωρίς να το γνωρίζει. Συνευρέθη ερωτικά μαζί της και στη συνέχεια από τα λόγια της γυναίκας κατάλαβε ότι επρόκειτο για τη θυγατέρα του, στην οποία όμως δεν τόλμησε να αποκαλύψει την αλήθεια. Επέστρεψε μετανιωμένος στον όσιο Λάζαρο, ο οποίος του επέβαλε επιτίμιο και τον υποχρέωσε να μεταβεί στους Αγίους Τόπους, όπου ασκήθηκε ως το θάνατό του[58]. Ο Βίος δεν αναφέρει συνέπειες για τη γυναίκα που δημιούργησε αιμομικτική σχέση, γεγονός που επιβεβαιώνει την άποψη ότι η κοινωνία αλλά και η έννομη τάξη ήταν περισσότερο ανεκτικές απέναντι στις γυναίκες, που ως άτομα με περιορισμένη κοινωνική δραστηριότητα αποκλείονταν όχι μόνο από τη γνώση των νόμων αλλά και πραγματικών γεγονότων που διαδραματίζονταν εν αγνοία τους[59].

Όταν η Βυζαντινή αναγκαζόταν να εκτεθεί στα ανδρικά βλέμματα, όφειλε να έχει σκεπασμένο όχι μόνο το σώμα αλλά και το κεφάλι. Η αποκάλυψη μερών του σώματος ήταν άπρεπη και απαράδεκτη.

Στο Βίο του Λέοντος Κατάνης, ο μάγος Ηλιόδωρος[60] σε ένα από τα παιχνίδια του, με τη συνέργεια του διαβόλου, φρόντισε να φανούν οι μηροί και τα γόνατα γυναικών που περπατούσαν στο δρόμο. Με μαγικό τρόπο εμφάνισε μπροστά τους ένα ποτάμι και εκείνες, καθώς ήταν αναγκασμένες να το περάσουν, για να μη βραχούν

---

57. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 527.

58. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 529. Πρβλ. την περίπτωση γυναίκας που με την επιβουλή του διαβόλου δημιούργησε με το γιο της αιμομικτική σχέση, από την οποία απέκτησαν ένα παιδί. Μετανιωμένοι, απευθύνθηκαν, ζητώντας συγχώρηση, σε μοναχούς και ασκητές του Ολύμπου, που την αρνήθηκαν. Μόνο ο όσιος Ευστράτιος τους φέρθηκε με κατανόηση και τους επέβαλε να μεταβούν *ὁ μὲν ἐν τῆς Δύσεως μέρεσιν ἡ δὲ ἐν τοῖς πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον*, όπου έγιναν μοναχοί: *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 379-380, κεφ. 17.

59. Βλ. ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, «Γυναικεία εγκληματικότητα», 223-224.

60. Κατά την AUZÉPY, «L'analyse littéraire et l'historien», ιδιαίτ. 64 κ.ε., ο Βίος διακωμωδεί τις αρχές των εικονόφιλων αγίων. Βλ. και KAZHDAN, *Literature*, 296-302.

σήκωσαν τους χιτώνες τους. Ο Ηλιόδωρος και οι φίλοι του διασκέδασαν πολύ με το θέαμα[61].

Στο Βίο του Λουκά του Στειριώτη αναφέρεται η ιστορία μιας γυναίκας από μεγάλη οικογένεια της Θήβας[62]. Όταν αρρώστησε από φοβερή ασθένεια, ο σύζυγός της, αφού πρώτα ξόδεψε μάταια την περιουσία του στους γιατρούς, ζήτησε τη βοήθεια του οσίου. Ο Λουκάς έστειλε το μοναχό Παγκράτιο με ένα φιαλίδιο γεμάτο λάδι και με την εντολή: *"ἄπιθι πρὸς τοῦδε τοῦ ἀνδρὸς τὴν γυναῖκα καὶ αὐτὴν καθ' ὅλου χερσὶν ἰδίαις χρῖσον αὐτὸς ἐπὶ γυμνοῦ σώματος"*. Το περιβάλλον της γυναίκας θορυβήθηκε και στην αρχή αντέδρασε στην προοπτική να αγγίξει ένας άνδρας το γυμνό σώμα της ασθενούς, *ἀκόσμου τοῦ πράγματος νομισθέντος*. Στη συνέχεια όμως *καὶ τὸν κελεύοντα ὅστις εἴη μὴ ἀγνοοῦντες καὶ αὐτοὶ νόμοις ἀνάγκης πειθόμενοι, καταδέχονται τὴν λειτουργίαν*, με την οποία θεραπεύτηκε η γυναίκα. Το θαύμα πιστοποιεί τις κρατούσες αντιλήψεις, καθώς εκφράζονται οι ενδοιασμοί του περιβάλλοντος της γυναίκας, οι οποίοι παραμερίζονται μπροστά στην ανάγκη ίασής της, ενώ παράλληλα προβάλλονται και οι αρετές του μοναχού Παγκρατίου, ασυγκίνητου στη θέα και στην αφή του γυμνού γυναικείου σώματος[63].

Οι ευκαιρίες εξόδου των γυναικών των μέσων κοινωνικών στρωμάτων από το σπίτι, υπό προϋποθέσεις, ήταν αρκετές. Η καθημερινότητα και οι υποχρεώσεις τους στο νοικοκυριό και στην επιμέλεια των παιδιών τούς έδιναν τη δυνατότητα να εμφανιστούν σε δημόσιους χώρους, τηρώντας οπωσδήποτε ορισμένους κανόνες ευπρεπούς συμπεριφοράς. Εκτός από την εξυπηρέτηση των καθημερινών αναγκών, οι γυναίκες ήταν επιτρεπτό, αν όχι αναμενόμενο, να παραβρίσκονται σε όλες τις εκδηλώσεις της Εκκλησίας, τακτικές και έκτακτες. Η αντίληψη, που τις ήθελε απομονωμένες στο γυναικωνίτη και αμέτοχες των πολιτικών και εκκλησιαστικών γεγονότων, παρέμενε κενό γράμμα, όταν επρόκειτο η έξοδός τους και ο συγχρωτισμός τους με το αντίθετο φύλο να συμβάλει στην απόδειξη των ιδιαίτερων δυνάμεων των αγίων. Από αυτή την τελευταία πιθανότητα δεν αποκλείονταν και οι γυναίκες της αριστοκρατίας (συγκλητικές και πατρικίες), όταν μακριά από τα σπίτια τους, πολλές φορές χωρίς συνοδεία, αναζητούσαν τη θεραπεία των παιδιών, των συζύγων τους ή και των ίδιων στο πρόσωπο ενός αγίου ή στον τάφο του.

61. *Βίος Λέοντος Κατάνης*, 87-88, κεφ. 7, και 89, κεφ. 8.

62. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 203, κεφ. 74· βλ. και κεφ. «Η σύζυγος», 162.

63. Η απάθεια μπροστά ή δίπλα στο γυμνό γυναικείο σώμα ως απόδειξη απαλλαγής από τα ανθρώπινα πάθη μαρτυρείται και στο: *Βίος Νικήτα πατρικίου*, 333, κεφ. 8.

2. Οι γυναίκες στις συγκρούσεις Εκκλησίας και Πολιτείας

Κατά την περίοδο που εξετάζεται, αρκετές φορές η Εκκλησία και το κράτος βρέθηκαν αντιμέτωποι σε κρίσιμα θέματα που απασχολούσαν τη βυζαντινή κοινωνία, ακόμη και από προσωπική αφορμή. Η εικονομαχία, ο δεύτερος γάμος του Κωνσταντίνου Ϛ΄, η τεταρτογαμία του Λέοντος Ϛ΄ έφεραν σε αντιπαράθεση και ισχυρή σύγκρουση τους δύο πόλους εξουσίας. Κοινωνικές ομάδες, κινούμενες λιγότερο από συμφέρον και περισσότερο από πεποιθήσεις θρησκευτικές ή κοινωνικές, ανάλογα με τις επιδιώξεις τους, τάχθηκαν υπέρ της μιας ή της άλλης πλευράς και στις διαμάχες εκείνες συχνά αγωνίστηκαν με πάθος και πολλές φορές αποκόμισαν οφέλη. Αξίζει να διερευνηθεί η στάση και ο ρόλος των γυναικών, ως κοινωνικής ομάδας, στη διάρκεια αυτών των συγκρούσεων, όπως αποτυπώνονται στα αγιολογικά κείμενα, που από τη φύση τους είναι ταγμένα στην πλευρά της Εκκλησίας.

Η μεγαλύτερη διάσταση Εκκλησίας και Πολιτείας, που έλαβε και κοινωνική χροιά, σημειώθηκε στη διάρκεια της εικονομαχίας. Η στάση, η δράση και ο ρόλος των γυναικών σε αυτήν έχουν μελετηθεί από τους A. Kazhdan και Alice-Mary Talbot με βάση κυρίως τους Βίους των αγίων γυναικών της περιόδου, την επιστολογραφία του Θεοδώρου Στουδίτη[64], αλλά και το έργο των γυναικών υμνογράφων του 9ου αιώνα, καθώς και τα σφραγιστικά κατάλοιπα της εποχής[65]. Ο συγκριτικά μικρός, κατά τους μελετητές, αριθμός γυναικών που αγίασαν (οκτώ) κατά την εικονομαχία (726-787, 815-843), για τρεις μόνο από τις οποίες (Θεοδοσία/Μαρία, Ανθούσα του Μαντινείου και αυτοκράτειρα Θεοδώρα) αναφέρονται σαφώς τα εικονόφιλα αισθήματά τους, οδήγησε στο συμπέρασμα ότι οι εικονόφιλες ηρωίδες έχουν φτωχή εκπροσώπηση στη βυζαντινή αγιολογική παράδοση[66]. Στην αναζήτηση άλλων ενδείξεων για τη συμμετοχή των γυναικών στην ενεργό υπεράσπιση της λατρείας των εικόνων η αλληλογραφία του Θεοδώρου Στουδίτη συμβάλλει σημαντικά. Ένα ποσοστό 14% των αποδεκτών των επιστολών του Στουδίτη (76 από το σύνολο των 564 επιστολών) απευθυνόταν σε σαράντα διαφορετικά γυναικεία πρόσωπα[67]. Από το περιεχόμενο των επιστολών αυτών προκύπτει, ότι οι γυναίκες στην περίοδο της εικονομαχίας έσωζαν τη ζωή διωκόμενων εικονοφίλων προσφέροντάς τους φιλοξενία ή πηγαίνοντάς τους τροφή στη φυλακή, υφίσταντο οι ίδιες διωγμούς, εξορίες ακόμη και φυλακίσεις. Έρχονταν συχνά σε αντί-

64. Βλ. και κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», 203.
65. KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm».
66. KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm», 395.
67. KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm», 396-397.

θεση με τις πεποιθήσεις των συζύγων τους, οι οποίοι, όταν κατείχαν δημόσια αξιώματα, ήταν υποχρεωμένοι να ασπαστούν την εικονομαχία προκειμένου να διατηρήσουν τη θέση τους. Για όλους αυτούς τους λόγους ο Στουδίτης δεν δίστασε να αναγνωρίσει στις γυναίκες ισότητα στη μάχη για την ορθοδοξία[68], σε ορισμένες περιπτώσεις να δεχτεί διδαχή από μία γυναίκα, και συνολικά να ταυτίσει τις γυναίκες οπαδούς του με τις ηρωίδες και τις μάρτυρες των πρώτων χριστιανικών αιώνων[69]. Η μελέτη των εκκλησιαστικών ύμνων, που γράφηκαν από τις υμνογράφους Κασία, Θεοδοσία και Θέκλα[70] στο πρώτο μισό του 9ου αιώνα, τείνει στην απόδειξη της προσήλωσης των συνθετών τους στη λατρεία των εικόνων, ενώ η προσπάθεια που έγινε γύρω στο 900 να αντικατασταθούν ορισμένοι ύμνοι στη λειτουργία, επειδή είχαν ίσως γραφεί από γυναίκες, είναι πιθανόν, κατά τους Kazhdan και Talbot, να οφείλεται στο «αντιφεμινιστικό» αίσθημα που εδραιωνόταν στο Βυζάντιο μετά τον 9ο αιώνα[71]. Στο ίδιο αυτό αίσθημα αποδίδεται και η αντικατάσταση στις σφραγίδες των αξιωματούχων της επίκλησης στη Θεοτόκο από την επίκληση στον Κύριο μετά το πρώτο μισό του 9ου αιώνα[72].

Βασιζόμενοι στις παραπάνω παρατηρήσεις, οι ερευνητές υποθέτουν ότι η βυζαντινή κοινωνία του 8ου αιώνα απέκτησε ένα χαρακτήρα περισσότερο «πατριαρχικό», που αποτυπώθηκε επίσης στην *Εκλογή* και ο οποίος διήγειρε τη γυναικεία αντίσταση. Ίσως αυτό, κατά τους συγγραφείς, να οδήγησε τις γυναίκες στην ενεργό συμμετοχή τους στην αντιεικονομαχική κίνηση. Η στάση τους υποστηρίζεται και με τη σύγκριση του τύπου αγίας-ερημήτριας των πρώτων χριστιανικών αιώνων της Αιγύπτου και της Συρίας με την αγία του 9ου αιώνα των μοναστηριακών κέντρων και του 10ου της οικογένειας. Επιφανειακά οι εικονοκλάστες ηττήθηκαν στα μέσα του 9ου αιώνα και η λατρεία των εικόνων αποκαταστάθηκε. Ωστόσο, οι αρχές τους αποδείχτηκαν μεγαλύτερης διάρκειας. Μετά το 843 η κληρονομιά του Στουδίτη έχασε πολλή από την επιρροή της και η Εκκλησία βγήκε από την εικονομαχική σύγκρουση περισσότερο πειθήνια στους αυτοκράτορες από όσο ήταν ο Θεόδωρος κάτω από τις επικίνδυνες συνθήκες του πρώτου μισού του 9ου αιώνα. Οι «πατριαρχικές» τάσεις έγιναν ακόμη περισσότερο ισχυρές από ό,τι κατά τις βασιλείες των πρώτων εικονομάχων αυτοκρατόρων.

---

68. KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm», 398-399· πρβλ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Επιστολογράφοι», 179-180. Βλ. και HATLE, «Women of Discipline», για τη διαφορετική συμπεριφορά ανδρών και γυναικών μοναχών κατά τη διάρκεια της εικονομαχίας, με βάση τις επιστολές του Στουδίτη.

69. KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm», 400.

70. Βλ. TOPPING, «Women Hymnographers»· βλ. και κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», 206-207.

71. KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm», 401.

72. KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm», 403.

Οι A. Kazhdan και Alice-Mary Talbot υποθέτουν ότι οι νικητές του 843 κληρονόμησαν την «αντιφεμινιστική» στάση των εικονομάχων, οπότε τα στοιχεία της μελέτης αποκτούν σχετική συνοχή: στον κόσμο των θριαμβευτών εικονοφίλων ο ρόλος των γυναικών στην πολιτιστική ζωή ακρωτηριάστηκε (η αλληλογραφία με γυναίκες διακόπηκε και η γυναικεία ποίηση υποσκελίστηκε), τα ίχνη της γυναικείας συμμετοχής στον αγώνα εναντίον της εικονομαχίας σκοτίστηκαν, ο εορτασμός αγίων γυναικών που υπερασπίστηκαν τη λατρεία των εικόνων περιορίστηκε δραστικά, οι άνδρες του 10ου αιώνα ένιωθαν πιο άνετα όταν θεωρούσαν εαυτούς δούλους του Κυρίου παρά υπηρέτες της Παναγίας.

Η παραπάνω άποψη, εντυπωσιακή στη διατύπωσή της, μπορεί να αμφισβητηθεί σε ορισμένα σημεία. Ο μικρός αριθμός γυναικών, σε σχέση με τους άνδρες που αγίασαν κατά την εικονομαχία, δεν αλλοιώνει τη συνολική σύγκριση του αριθμού αγίων ανδρών και γυναικών στη βυζαντινή αγιολογία. Ο αριθμός των αγίων γυναικών ήταν και παρέμεινε μικρότερος από τον αριθμό των ανδρών και στους επόμενους αιώνες. Στην περίοδο της εικονομαχίας η αριθμητική αύξηση των αγίων ανδρών ακολουθήθηκε από την αντίστοιχη αύξηση των γυναικών αγίων.

Η σύγκριση που επιχειρείται μεταξύ των αγίων γυναικών του 6ου αιώνα με τις αγίες των μονών της Κωνσταντινούπολης του 9ου αιώνα και της οικογένειας του 10ου αιώνα, για να στηριχτεί η άποψη περί περιορισμού της γυναικείας ελευθερίας, δεν αντιμετωπίζει παράλληλα την εξέλιξη των τάσεων του ορθόδοξου μοναχισμού γενικότερα και της γυναικείας αγιότητας ειδικότερα. Η εμφάνιση της γυναικείας συμμετοχής στην εικονομαχία ως αντίδραση στις «πατριαρχικές» τάσεις της κοινωνίας και στα μέτρα των εικονομάχων αυτοκρατόρων προϋποθέτει την άμεση συνειδητοποίηση εκ μέρους των γυναικών της μεταβολής αυτής [ας σημειωθεί ότι η *Εκλογή* εκδόθηκε ή την ίδια περίοδο (726) ή μετά (741) την έναρξη της εικονομαχίας, στην οποία εξαρχής οι γυναίκες μετείχαν ενεργά], αλλά και γενικότερα τη συνειδητοποίηση της γυναικείας θέσης στην κοινωνία, παράλληλα με τον αυτοπροσδιορισμό των γυναικών, φαινόμενα μάλλον πρώιμα. Προβληματική φαίνεται και η διαπίστωση των ερευνητών ότι η γυναικεία αλληλογραφία εξαφανίστηκε μετά το Θεόδωρο Στουδίτη. Η γυναικεία επιστολογραφία ήταν φαινόμενο σπάνιο στη μεσοβυζαντινή περίοδο[73] και το πλήθος των γυναικών, που αντάλλασσε επιστολές με το Στουδίτη, ήταν φαινόμενο περιστασιακό και οφείλεται περισσότερο στην επιθυμία του τελευταίου να εντάξει τις γυναίκες στην αντιστα-

73. Στη ύστερη βυζαντινή περίοδο οι γυναίκες επιστολογράφοι είναι πολυπληθέστερες· βλ. κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», 202.

σιακή του κοινότητα και να τις χρησιμοποιήσει[74] παρά στη διάθεση ευγενών γυναικών και μοναχών να προβούν σε ένα είδος επικοινωνίας, ασυνήθιστο την εποχή εκείνη για το φύλο τους. Η ανδρική πρωτοβουλία –εκ μέρους του Στουδίτη– φαίνεται ως επικρατέστερη κινητήρια δύναμη της συγκεκριμένης πρακτικής.

Γενικότερα, είναι δυσδιάκριτο το λεγόμενο «αντιφεμινιστικό» κλίμα του 8ου αιώνα και εξής όταν επιχειρείται η μελέτη της στάσης των γυναικών στην εικονομαχία. Αντίθετα, η μελέτη των στοιχείων, που παραθέτουν τα αγιολογικά κείμενα τα αναφερόμενα στην εποχή, αρκετά από τα οποία γράφτηκαν μετά το τέλος της εικονομαχίας και όταν, σύμφωνα με τους Kazhdan και Talbot, είχαν ήδη επικρατήσει οι «αντιφεμινιστικές» ιδέες, οδηγεί στην ανάδειξη των γυναικείων ικανοτήτων και ενεργειών. Η αγιοποίηση της Ειρήνης και της Θεοδώρας καθώς και οι αντιλήψεις, που εκφράζονται στα κείμενα των συγγραφέων της περιόδου αλλά και μεταγενέστερων, κάθε άλλο παρά υποβιβάζουν και περιορίζουν τη γυναικεία υπόσταση[75].

Στη διάρκεια της εικονομαχίας και ιδιαίτερα κατά την έναρξη των συγκρούσεων, σημαντικότατη είναι η περίπτωση μιας γυναίκας, της πατρικίας Μαρίας, που πρωτοστάτησε στα γεγονότα της Χαλκής Πύλης το 726[76]. Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι η αντιμετώπισή της από τον αυτοκράτορα ήταν τόσο αυστηρή όσο θα ήταν και για όποιον άνδρα βρισκόταν στη θέση της. Όταν μάλιστα την κάλεσε, εκείνο που της καταμαρτύρησε δεν ήταν το ασυμβίβαστο του φύλου της με την πράξη της, γεγονός που δεν φαίνεται να τον ξένισε, αλλά το ασυμβίβαστο της καταγωγής της ίδιας και των συντρόφων της με ενέργειες που προσιδίαζαν σε άνδρες αγοραίους και αγροίκους με τους οποίους δεν έπρεπε να αναμιχθούν[77].

74. Νικολαου, «Επιστολογράφοι», 179-180.

75. Βλ. Νικολαου - Χρηστου, «Αντιλήψεις», όπου αποδεικνύεται η θετική αντίληψη των Βυζαντινών για την άσκηση εξουσίας από γυναίκες στην περίπτωση που οι ενέργειες των αυτοκρατειρών ήταν σύμφωνες με τις εκάστοτε πεποιθήσεις και αξιώσεις των συγγραφέων.

76. Άσχετα προς την ιστορικότητα των γεγονότων –η Auzépy, «La destruction», έχει υποστηρίξει ότι αυτή η ιστορία είναι πλαστή, ενώ αντιρρήσεις για την άποψή της εκφράζονται από τη Μεντζου-Μεϊμαρη, «Βασίλειος Α΄», 68 κ.ε.– ενδιαφέρον για μας παρουσιάζει το γεγονός ότι και μέσα στην εξιστόρηση έστω φανταστικών γεγονότων τέτοιου τύπου αναμειγνύονται γυναίκες.

77. *Βίος Μαρίας πατρικίας*, 442, κεφ. 15: *ἔωθεν δὲ μετακαλεσάμενος ὁ βασιλεὺς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Μαρίαν ἅμα τῇ αὐτῇ συνούσῃ ἁγίᾳ συνοδίᾳ, ἔφη πρὸς αὐτούς. Ἔδει μὲν ὑμᾶς, ὡς ἅτε ἐν ὑπεροχῇ γένους καὶ ἀξιωμάτων ὄντας, μὴ οὕτως μετὰ τῶν ἀγοραίων καὶ ἀγροίκων ἀνδρῶν ἑαυτοὺς ἐγκαταμίξαι, καὶ στάσιν τοσαύτην ἐμποιῆσαι τῇ πόλει, ἔτι μην καὶ ἀντάρτας τῆς ἐμῆς βασιλείας γενέσθαι.* Η αναφορά αυτή του Λέοντος στην καταγωγή των μαρτύρων συνηγορεί υπέρ της άποψης του Θεοφάνη, ότι η δίωξη του αυτοκράτορα ήταν εναντίον μιας ορισμένης κοινωνικής τάξης, συντηρητι-

Εκτός από τη Μαρία στα γεγονότα συμμετείχαν και πολλές άλλες γυναίκες: *γύναια... ἄζυγες καὶ μονάζουσαι*[78], οι οποίες έδειξαν μεγάλο θάρρος και αξιοθαύμαστη δύναμη. Όρμησαν με δύναμη, άρπαξαν τη σκάλα πάνω στην οποία είχε ανέβει ο σπαθάριος προκειμένου να κατεβάσει την εικόνα του Χριστού, τον έριξαν κάτω και τον έσυραν μέχρις ότου πέθανε. Στη συνέχεια έφτασαν στον *πατριαρχικὸν οἶκον* και άρχισαν να λιθοβολούν τον πατριάρχη Αναστάσιο[79].

Παρόμοιες πράξεις γυναικείας γενναιότητας και αυτοθυσίας είναι δύσκολο να φανταστούμε ότι γράφτηκαν σε μία «αντιφεμινιστική» κοινωνία, που ήθελε να περιορίσει τη γυναίκα στον οικογενειακό ρόλο της και να την υποσκελίσει. Χωρίς ωστόσο να φτάσουμε στην αντίπερα όχθη μπορούμε να διατυπώσουμε τη σκέψη, ότι οι γυναίκες στην περίοδο της εικονομαχίας, συντηρητικές από τη φύση τους και αδύναμες να αντιληφθούν και να ενσωματώσουν στην πίστη τους μεγάλες μεταρρυθμιστικές αλλαγές, ωθήθηκαν από τις καταστάσεις σε πράξεις που τους έδωσαν τη δυνατότητα να δείξουν πλευρές της γυναικείας φύσης που στη συγκεκριμένη κοινωνία είχαν ατονήσει.

Την ίδια στάση εμφανίζουν και οι γυναίκες εκείνες που μαζί με τα παιδιά τους, ύστερα από διαταγή του Κωνσταντίνου Ε΄, άφησαν τις δουλειές τους και με πέτρες στα χέρια έτρεξαν να συμμετάσχουν στο λιθοβολισμό και στο δημόσιο μαρτύριο του Στεφάνου του Νέου[80].

Στο Βίο του Στεφάνου αναφέρεται η σύγκληση σιλεντίου[81] από τον Κωνσταντίνο Ε΄, προκειμένου να αποδείξει την αθέτηση των λόγων του αγίου και την παρακοή του στις αυτοκρατορικές εντολές: *προστάττει ἔωθεν πᾶσαν ἡλικίαν ἀπό τε γηραιοῦ, πρεσβύτου καὶ νεωτέρου, ἐφήβου τε καὶ ἀρτιγενῶν βρεφῶν, ἄνδρας ὁμοῦ καὶ γυναῖκας, σελεντίου ἀγομένου ἐν τῷ θεάτρῳ τοῦ ἱπποδρομίου συναθροίζεσθαι*[82].

κής και εικονόφιλης, και ότι η καταστολή της στάσης στη Χαλκή Πύλη έπληξε σκληρά πολλούς που είχαν αριστοκρατική καταγωγή και παιδεία (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 405: *μάλιστα δὲ τοὺς εὐγενείᾳ καὶ λόγῳ διαφανεῖς*)· βλ. LEMERLE, *Ουμανισμός*, 89. Πρβλ. και *Βίος Μαρίας πατρικίας*, 444, κεφ. 17: *τὴν δὲ ἁγίαν Μαρίαν οἴκῳ ὑπονοστῆσαι τῇ ἑαυτῆς προσέταξεν· οὐ (γάρ;) οἷός τε τὴν τὸ ταύτην κακῶσαι βασιλικοῦ γένους οὖσαν, καὶ ὑπὸ πάσης τῆς πόλεως τιμωμένην διά τε τὴν ἐνάρετον αὐτῆς ἐπὶ γῆς βιωτήν, καὶ διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν τοιούτου γένους.* Η γυναίκα καλής καταγωγής είναι σεβαστή. Στο πρόσωπό της αποδίδεται σεβασμός στην τάξη και στην καταγωγή της.

78. *Βίος Μαρίας πατρικίας*, 442, κεφ. 15

79. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 100-101, κεφ. 10

80. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 170, κεφ. 70: *γυναῖκες καὶ παῖδες τὰς διατριβὰς κελεύσει τοῦ τυράννου καταλείψαντες, μετὰ λίθων ἔτρεχον.*

81. Για το σιλέντιο, βλ. CHRISTOPHILOPULU, «Σιλέντιον».

82. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 139-140, κεφ. 40.

Πρόκειται για υπερβολή του συγγραφέα, Στεφάνου διακόνου, καθώς δεν φαντάζεται κανείς «αντιφεμινιστή» αυτοκράτορα να αποζητά την αποδοχή των ενεργειών του από το γυναικείο πληθυσμό τον οποίο, θεωρητικά, θέλει να απομονώσει.

Σημαντικά είναι τα στοιχεία για τη δράση των γυναικών σε όλη τη διάρκεια της εικονομαχίας. Το θάρρος έκφρασης γνώμης, που φαίνεται πως είχαν, η ελευθερία στις κινήσεις και στις πράξεις, προκειμένου να υποστηρίξουν την πίστη τους, μαρτυρούν τη βελτίωση της θέσης και της υπόστασής τους. Ίσως ο αριθμός των γυναικών που αγίασαν να φαντάζει μικρός, εξαίρεται όμως η συμβολή των γυναικών στον αγώνα υπέρ των εικόνων.

Όταν ο Μιχαήλ Σύγκελλος (πέθανε το 846, ο Βίος του δηλαδή γράφτηκε μετά την αναστήλωση των εικόνων) βρισκόταν κλεισμένος στη φυλακή, η μοναχή Ευφροσύνη και για όσο χρόνο ο άγιος παρέμεινε εκεί *οὐ διέλιπε διακονοῦσα καὶ ἀποστέλλουσα αὐτῷ διὰ τοῦ αὐτὸν καθυπουργοῦντος τήν τε βρῶσιν καὶ πόσιν καὶ τὴν τοῦ σώματος περιβολή*[83]. Χρησιμοποιούσε βέβαια ως ενδιάμεσο τον υπηρέτη του Μιχαήλ, καθώς αφενός ήταν η ίδια μοναχή και αφετέρου η φυλακή δεν ήταν τόπος για τις γυναίκες, διακινδύνευε όμως το ίδιο. Σε μία κοινωνία που επιδίωκε το γυναικείο αποκλεισμό παρόμοιες πράξεις έπρεπε να αποσιωπηθούν, ενώ αντίθετα επιβραβεύονται. Δεν πρέπει όμως να μας διαφεύγει ότι η φροντίδα των φυλακισμένων αποτελούσε μία από τις βασικές επιταγές της χριστιανικής φιλανθρωπίας[84].

Οι ιστορίες της μοναχής Άννας και της δούλης της στο Βίο του Στεφάνου του Νέου μαρτυρούν δύο αντίθετες γυναικείες συμπεριφορές στη διάρκεια της εικονομαχίας. Η ευγενής και εύπορη Άννα συντάχτηκε με το εικονόφιλο ρεύμα, μαρτύρησε και θυσιάστηκε για την πίστη της στην ορθοδοξία. Η δούλη της, δόλια και ματαιόδοξη όπως εμφανίζεται στο Βίο, πείστηκε από τα παραπλανητικά λόγια των εικονομάχων, πρόδωσε και στο τέλος τιμωρήθηκε για τη στάση της[85]. Είναι άλλωστε γνωστό, ότι ακραίες και βίαιες καταστάσεις οδηγούν στην εμφάνιση ακραίων συμπεριφορών.

Η στάση των γυναικών κατά τη μοιχική έριδα (με αφορμή το δεύτερο γάμο του Κωνσταντίνου Ϛ΄) δεν αποκαλύπτεται από τα αγιολογικά κείμενα. Ως διαμάχη γενικότερα δεν άγγιξε τα κοινωνικά στρώματα και παρέμεινε στο πλαίσιο αντιπαράθεσης του αυτοκράτορα με μερίδα της Εκκλησίας και συγκεκριμένους εκφραστές των απόψεών της. Σημαντική μορφή στη ρήξη αυτή υπήρξε ο Θεόδωρος Στουδίτης, από το επιστολογραφικό έργο του οποίου αντλείται η μοναδική, ίσως, πληροφορία σχετικά με

83. *Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου* Α, 238.
84. ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΣ, *Βυζαντινή Φιλανθρωπία*, 44 και 106-107.
85. Βλ. κεφ. «Η δούλη», 275-278.

τη θέση των γυναικών στο θέμα. Κατά τη διάρκεια της δίωξής του και της εξορίας στην Πρίγκηπο μεταξύ 809 και 811, αλληλογραφούσε με την ηγουμένη Άννα, και σε επιστολή του της εξέφρασε το θαυμασμό του για τη στάση της απέναντι στους διωκόμενους αδελφούς του[86]. Ο εκδότης των επιστολών του Στουδίτη εκφράζει την υπόθεση ότι πρόκειται για εξαδέλφη του Θεοδώρου από την πλευρά της μητέρας του[87], χωρίς όμως αυτό να αποδεικνύεται. Αν πράγματι ήταν συγγενής του, σε μία περίοδο κατά την οποία όλη η οικογένεια του Θεοδώρου εδιώκετο, είναι φυσικό και η Άννα να τάχθηκε με το μέρος τους, ενδιαφερόμενη περισσότερο για την τύχη των συγγενών της και λιγότερο για το ίδιο το περιεχόμενο της διένεξής τους με τον αυτοκράτορα και την επίσημη Εκκλησία.

Μη ανιχνεύσιμη, τουλάχιστον στα αγιολογικά κείμενα, παραμένει και η θέση των γυναικών στο θέμα του τέταρτου γάμου του Λέοντος Ϛ΄.

Η μη μαρτυρημένη συμμετοχή των γυναικών στις δύο αυτές διαμάχες Εκκλησίας και Πολιτείας, που ταλαιπώρησαν το κράτος για αρκετό χρονικό διάστημα, σε αντίθεση με τον ενεργό ρόλο τους στην εικονομαχική έριδα, συνηγορεί υπέρ της κοινωνικής διάστασης της εικονομαχίας ήδη από την έναρξή της, χωρίς βέβαια να αμφισβητείται ο πρωταρχικός θρησκευτικός χαρακτήρας της.

Η παρουσία των γυναικών σε αμιγώς πολιτικά γεγονότα δεν είναι δυνατό να μελετηθεί με βάση μόνο τα αγιολογικά κείμενα. Από τη φύση τους τα κείμενα αυτά αναφέρονται παρεμπιπτόντως στις πολιτικές εξελίξεις και μόνον οι Βίοι των αξιωματούχων της Εκκλησίας και ειδικότερα των πατριαρχών προσφέρουν στοιχεία για το πολιτικό σκηνικό της εποχής στην οποία αναφέρονται. Είναι επομένως ευνόητο ότι οι γυναίκες ως κοινωνική ομάδα, στο μέτρο που δεν μετείχαν στο πολιτικό γίγνεσθαι, έμεναν έξω ακόμη και από αυτές τις τυχαίες αναφορές. Μνείες, και μάλιστα σε ικανό αριθμό, υπάρχουν μόνο για τις γυναίκες εκείνες, που κατά την περίοδο που μελετάται άσκησαν εξουσία είτε στο όνομα του γιου τους, ως επίτροποι, είτε μόνες τους ως βασιλείς. Οι πράξεις και τα έργα αυτών των γυναικών δεν αποτελούν αντικείμενο της παρούσας έρευνας. Όσον αφορά στις αντιλήψεις των συγγραφέων των αγιολογικών κειμένων, σχετικά με τις συγκεκριμένες γυναίκες, έχουν ήδη μελετηθεί[88]. Συμπερα-

86. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιστολές*, 159-160, αρ. 54· βλ. και Νικολαου, «Επιστολογράφοι», 175.

87. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιστολές*, 199* σημ. 191.

88. Νικολαου-Χρηστου, «Αντιλήψεις», όπου παρατίθενται αναλυτικά οι απόψεις των ιστορικών της εποχής και των συγγραφέων των αγιολογικών κειμένων σχετικά με το φαινόμενο της γυναικείας εξουσίας.

σματικά, σχετικά με το θέμα, μπορούμε να αναφέρουμε ότι οι βυζαντινοί συγγραφείς σταδιακά αποδέχτηκαν το φαινόμενο άσκησης εξουσίας από γυναίκες, απέδωσαν τις πράξεις τους με τις οποίες δεν συμφωνούσαν στην αδυναμία του γυναικείου φύλου και τις καθαγίασαν όταν οι συνέπειες των ενεργειών τους ήταν επωφελείς για την ορθοδοξία και το κράτος. Στην αποδοχή τους συνετέλεσε η εδραίωση της αρχής της κληρονομικής διαδοχής και η ενίσχυση του θεσμού της αντιβασιλείας.

3. Φιλανθρωπική δράση

Η φιλανθρωπία, με την έννοια που αυτή προσέλαβε στα πλαίσια του χριστιανισμού[89], θεσμοποιήθηκε ήδη από την ίδρυση της χριστιανικής Εκκλησίας. Οι επίσημοι κρατικοί και εκκλησιαστικοί φορείς ασκούσαν φιλανθρωπικό έργο προς όφελος όλων των αδύνατων κοινωνικών ομάδων (φτωχών, ορφανών, χηρών, γερόντων, ασθενών, φυλακισμένων). Εκτός όμως από τον ίδιο τον αυτοκράτορα, τους επισκόπους, τα μοναστήρια, τους τοπικούς ιερείς και τους μοναχούς, μεμονωμένοι λαϊκοί, που ανήκαν τόσο στα υψηλά όσο και στα μεσαία κοινωνικά στρώματα, διέθεταν τμήμα ή και ολόκληρη την περιουσία τους για την ανακούφιση των ενδεών[90]. Τα αγιολογικά κείμενα εξαίρουν τη φιλανθρωπική δράση των αγίων και των οικογενειών τους και την προβάλλουν, όπως και ήταν, ως ύψιστη χριστιανική αρετή.

Οι αγίες κατέχουν φυσικά προεξάρχουσα θέση στον κατάλογο των φιλάνθρωπων γυναικών. Οι ελεημοσύνες της Μαρίας της Νέας και της Θωμαΐδος της Λεσβίας ήταν πολλές και ποικίλες, στοίχισαν μάλιστα τη ζωή τους και τις οδήγησαν στην αγιότητα. Η αγία Θεοφανώ *χηρῶν δὲ καὶ ὀρφανῶν τὰς αὐταρκείας ἐπεχορήγει, <τῶν μοναστῶν τὰ εὐτελῆ καταγώγια> χρήμασι καὶ κτήμασι κατεπλούτη*[91]. Η Ειρήνη Χρυσοβαλάντου είχε μεγάλη φιλανθρωπική δράση ως ηγουμένη της μονής της.

Αλλά και οι απλές γυναίκες, ως μέλη της Εκκλησίας του Χριστού, ακολουθούσαν πιστά τις επιταγές της και στον τομέα της φιλανθρωπίας, όσο η οικονομική αυτονομία τους το επέτρεπε και ανάλογα με την κοινωνική θέση τους. Αν η φιλανθρωπία δεν συγκαταλεγόταν στις αρετές των γυναικών, αυτές κατακρίνονταν από τους συντο-

89. Για την έννοια της βυζαντινής φιλανθρωπίας και τους τρόπους έκφρασής της η μελέτη του Κωνσταντελου, *Βυζαντινή Φιλανθρωπία*, παραμένει σημαντικό βοήθημα.

90. Για τους φιλάνθρωπους ιδιώτες, βλ. Κωνσταντελος, *Βυζαντινή Φιλανθρωπία*, 200-210.

91. *Βίος Θεοφανούς*, 14-15, κεφ. 21· πρβλ. και *ό.π.*, 15, κεφ. 22: *ὀρφανῶν καὶ χηρῶν προϊσταμένη ὡς μήτηρ*.

πίτες τους και ήταν καθήκον των αγίων να υποδείξουν τη σωστή χριστιανική συμπεριφορά. Ο Λάζαρος ο Γαλησιώτης οδήγησε μία γυναίκα στη σωστή οδό, όταν οι κάτοικοι του χωριού στο οποίο κατοικούσε του κατήγγειλαν τη μη φιλάνθρωπη συμπεριφορά της[92].

Συνήθης πράξη φιλανθρωπίας των ενάρετων γυναικών, όπως αναφέρει ο βιογράφος της αγίας Θεοφανούς αναφερόμενος στη μητέρα της αγίας, ήταν η *πτωχολουσία* και η *διατροφὴ τῶν πενήτων*[93]. Οι γονείς του Πέτρου επισκόπου Άργους παρείχαν συχνά γεύμα στους ενδεείς και φρόντιζαν καθημερινά όσους είχαν ανάγκη[94].

Η αυγούστα Προκοπία, μητέρα του πατριάρχη Ιγνατίου, και η αδελφή του, κατά τη διάρκεια της εικονομαχίας περιέθαλπαν και φρόντιζαν τους διωκόμενους πιστούς, *ἀφειδῶς τε καὶ ἱλαρῶς τὸν πλοῦτον ἐκκενούσας, καὶ τὸν ἔλεον μιμουμένας τοῦ Θεοῦ* σε όσους *τῆς ἱερατικῆς μάλιστα* και όσους *τῆς μοναδικῆς ἐτύγχανον ὄντες τάξεως*[95].

Η ίδρυση ευκτηρίων οίκων, μονών ή φιλανθρωπικών ιδρυμάτων ήταν ένας τομέας της βυζαντινής φιλανθρωπίας όπου οι γυναίκες δεν έμειναν αμέτοχες.

Η αυτοκράτειρα Ειρήνη Αθηναία έκτισε αρκετά ευαγή ιδρύματα και μονές[96], μεταξύ των οποίων και μονή στην Πρίγκηπο, στην οποία και εξορίστηκε το 802 από το Νικηφόρο Α΄[97]. Προτού αναχωρήσει από εκεί για το νέο τόπο εξορίας της, τη Λέσβο, κάλεσε κοντά της την *πανεύφημον τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον τὴν καὶ πρωτίστην ὑπάρχουσαν τῶν εὐλαβεστάτων ἐκείνων γυναικῶν* και της ανέθεσε την ηγουμενία της μονής[98]. Η σύζυγος του Φιλαρέτου του Ελεήμονος, μετά την επιλογή της εγγονής της ως βασιλικής συζύγου και το θάνατο του οσίου, άφησε προσωρινά την Κωνσταντινούπολη και επέστρεψε στην πατρίδα της, την Άμνια της Παφλαγονίας. Εκεί δαπάνη-

---

92. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 568-569.

93. *Βίος Θεοφανούς*, 18, κεφ. 26: *καὶ ἡ ἐμὴ μήτηρ καὶ δούλη κυρίου Εἰρήνη τῇ συνήθει διακονίᾳ τῆς πτωχολουσίας καὶ διατροφῆς τῶν πενήτων ἐν τῷ εἰωθότι λούματι τῶν Ἁρματίου ποιοῦσα.* Στην περιοχή τα Αρματίου υπήρχαν δημόσια λουτρά και ίδρυμα για ηλικιωμένους (βλ. JANIN, *Constantinople*, 295). Πιθανότατα η πτωχολουσία ήταν μία διακονία, που συνίστατο στη σίτιση και την περιποίηση των πτωχών ηλικιωμένων. Για τις διακονίες αλλά και για την επιφυλακτικότητα απέναντι στη χρήση του όρου, βλ. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα», 249-251.

94. *Βίος Πέτρου Άργους*, 234, κεφ. 4: *οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς κιχρῶσι τὴν χεῖρα πρὸς ἔλεον παρήλλαττεν ἡμέρα καὶ νύξ, ἀλλ᾽ ἡ μὲν τῇ τραπέζῃ συνευωχουμένους εἶχε τοὺς ἐνδεεῖς, αἱ δὲ νύκτες αὐτοῖς τῇ πρὸς τὰ ἱερὰ προόδῳ πόσην οὐκ ἐνεποίουν τοῖς πενομένοις παραψυχὴν λανθάνειν ἐθέλουσιν.*

95. *Βίος Ιγνατίου*, στ. 500.

96. Βλ. *Πάτρια*, 246 και 243.

97. *Βίος Ειρήνης*, 24-25· πρβλ. ΘΕΟΦΑΝΗΣ, 478.

98. *Βίος Ειρήνης*, 25-26.

σε όλα τα χρήματα, που της είχαν δώσει οι βασιλείς και η εγγονή της Μαρία, για την ανοικοδόμηση των ναών που είχαν καταστραφεί από τις αραβικές επιδρομές του 8ου αιώνα καθώς και για την ίδρυση γηροκομείων και νοσοκομείων[99]. Η οσία Αθανασία συμπεριέλαβε στο έργο της την ίδρυση τριών ναών στην Αίγινα: της Θεοτόκου, του Ιωάννη του Προδρόμου και του Νικολάου του Θεοκήρυκος[100]. Συγκλητική από την Κωνσταντινούπολη, μετά την ίαση της θυγατέρας της από το Συμεών Μυτιλήνης και αφού εκάρησαν και η ίδια και οι κόρες της μοναχές, μετέτρεψαν το σπίτι τους σε *ἱερόν... παρθένων φροντιστήριον*[101]. Η εύπορη Ιουδίττα, κάτοικος της Εφέσου, συνέβαλε οικονομικά στην ανέγερση της μονής της Αγίας Μαρίνας στα 1005/6[102].

Συνηθισμένες ήταν οι πράξεις φιλανθρωπίας (ελεημοσύνες προς χήρες και ορφανά κ.ά.) των Βυζαντινών ως έκφραση ευγνωμοσύνης προς το Θεό ή έναν άγιο μετά την ίασή τους από σοβαρή ασθένεια[103]. Την ευγνωμοσύνη τους εξέφραζαν και με δωρεές σε μονές ή άλλα εκκλησιαστικά ιδρύματα.

Η αυγούστα Ευδοκία, σύζυγος του Κωνσταντίνου Ε΄, θέλοντας να ευχαριστήσει την αγία Ανθούσα που τη βοήθησε στο δύσκολο τοκετό της, προικοδότησε με πολλά αναθήματα τις μονές της αγίας, και μάλιστα με τη συναίνεση του εικονομάχου συζύγου της[104]. Μία γυναίκα, που κατοικούσε κοντά στο φόρο του Βοός στην Κωνσταντινούπολη, θεραπεύτηκε από οξύτατους πόνους στην κοιλιακή χώρα όταν προσήλθε στη σορό της αγίας Θωμαΐδος. Σε ανταπόδοση της μεγάλης ευεργεσίας που δέχτηκε από την αγία, και σύμφωνα με τις οικονομικές της δυνατότητες (*μικράν τινα καὶ τῇ δυνάμει σύμμετρον ἀποδιδοῦσα τὴν ἀμοιβήν*), ανήγειρε πάνω στον τάφο της αγίας μία αψίδα κοσμημένη με εικόνες από τη ζωή αγίων[105].

Σημαντικές ήταν οι δωρεές και οι ελεημοσύνες όσων επρόκειτο να καρούν μοναχοί. Ως πρώτη ένδειξη συμπόνιας του μελλοντικού μοναχού προς τους ενδεείς

99. *Βίος Φιλαρέτου*, 165-166: *Ἡ δὲ θεοσεβὴς σύμβιος αὐτοῦ λαβοῦσα χρήματα ἱκανὰ ὑπέστρεψεν εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα, κἀκεῖσε πάντας τοὺς ἁγίους ναοὺς τοὺς πάλαι πεπτωκότας ὑπὸ τῶν Περσῶν ἀνοικοδομήσασα, καὶ ἱερὰ πολύτιμα χαρισαμένη αὐτοῖς, καταστήσασα μοναστήρια καὶ πτωχοκομεῖα·* πρβλ. *Βίος Φιλαρέτου* (*IRAIK*), 85: *καταστήσασα μοναστήρια καὶ γηροκομεῖα καὶ νοσοκομεῖα...* Βλ. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα», 258-259 και σημ. 1.

100. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 218.

101. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 236.

102. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 519. Για τη μονή, βλ. ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Όσιος Λάζαρος*, 88-89.

103. ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΣ, *Βυζαντινή Φλανθρωπία*, 206.

104. *Βίος Ανθούσας Μαντινείου*, στ. 851: *ὅθεν ἡ βασιλὶς ταῦτα ἀκούσασα πλεῖστα ταῖς ὑπ' αὐτῇ μοναῖς χωρία καὶ ἀναθήματα καθιέρωσε καὶ ὁ τύραννος τῆς κατ' αὐτὴν ἐγχειρήσεως ἀπέστη.* Βλ. και ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, *Ο βυζαντινός κλήρος*, 182.

105. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 241, κεφ. 22.

ήταν το μοίρασμα της περιουσίας του σε αυτούς ή η δωρεά μέρους της προς εκκλησίες, φιλανθρωπικά ιδρύματα και την ίδια τη μονή, στην οποία επρόκειτο να αποσυρθεί. Η τελευταία αυτή πράξη ήταν βέβαια εθιμικά καθιερωμένη[106], ήταν όμως σύμφωνη και με το πνεύμα φιλανθρωπίας που διείπε τη νομοθεσία.

Είναι σχεδόν κοινός τόπος στα αγιολογικά κείμενα η απαλλαγή από τα υλικά αγαθά όσων επιθυμούσαν είτε να ασκητέψουν είτε να ενταχτούν σε μοναστική κοινότητα. Από τα πολλά παραδείγματα ενδεικτικά αναφέρεται η οσία Αθανασία της Αιγίνης και οι άλλες μοναχές που ήταν μαζί της, οι οποίες όταν αποφάσισαν να αποχωριστούν *πάσης ἐπιμιξίας ἀνθρωπίνης* μοίρασαν στους φτωχούς *πάντα... ὅσα εἰς ἰδίαν ἐκέκτηντο χρείαν*[107]. Η Θεοδώρα Θεσσαλονίκης, επίσης, μοίρασε την περιουσία της στους φτωχούς και στη μονή όπου εκάρη μοναχή[108]. Την περιουσία της διένειμε και η Άννα της Λευκάτης[109].

Δεν ήταν όμως μόνον όσες γυναίκες ακολουθούσαν τη μοναχική ζωή που αποχωρίζονταν τις περιουσίες τους. Μία άλλη χριστιανική επιταγή, που κατά τον Ιωάννη Χρυσόστομο επέβαλλε στους χριστιανούς να κάνουν τις ελεημοσύνες όσο βρίσκονται στη ζωή και να μην περιμένουν να τις κάνουν οι συγγενείς μετά το θάνατό τους[110], οδήγησε τη Σεργία, σύζυγο συγκλητικού, όταν αρρώστησε βαριά και οι γιατροί δεν έδιναν καμία ελπίδα, να διαθέσει *τὰ καθ' ἑαυτήν*[111]. Η γυναίκα, με τη βοήθεια του οσίου Ευαρέστου επέζησε, ο σύζυγός της ήταν ο πρώτος που μετά το θάνατο του οσίου φιλοτέχνησε την εικόνα του, η διαθήκη όμως είχε γίνει. Δεν είναι γνωστό αν η Σεργία είχε την πρόθεση να διανείμει την περιουσία της στους φτωχούς. Η επιθυμία της όμως να συντάξει διαθήκη, και να μην κληρονομήσουν μόνο οι νόμιμοι κληρονόμοι υπονοεί φιλανθρωπική πράξη.

---

106. Για την υπόσχεση της μοναχικής ομολογίας περί ακτημοσύνης, βλ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Μοναστηριακή περιουσία*, 19-21 και σημ. 28-37, όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Για τις αποταγές των μοναχών, δηλαδή τις απαιτούμενες από τους μοναχούς εισφορές κατά την είσοδό τους σε μοναστήρι, οι οποίες συνιστούν ιδιόμορφο τρόπο κτήσης του εκκλησιαστικού περιουσιακού δικαίου στον τομέα της ιδιοκτησίας, βλ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Μοναστηριακή περιουσία*, 87-95.

107. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 215.

108. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 104-106, κεφ. 20· βλ. κεφ. «Περιουσία των γυναικών», 310.

109. *Βίος Άννας Λευκάτης*, 486.

110. ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΣ, *Βυζαντινή Φιλανθρωπία*, 56 και σημ. 25.

111. *Βίος Ευαρέστου*, 316-317, κεφ. 32.

Γ. ΑΣΘΕΝΕΙΕΣ ΚΑΙ ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ

Οὐκ ἄνδρες δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ γυναῖκες... εὐεργεσίας καὶ θεραπείας πιστῶς προσελθοῦσαι παραπέλαυσαν
Βίος Λουκά Στυλίτη, 227, κεφ. 31

ΕΝΑ ΙΔΙΑΙΤΕΡΟ, ΣΥΝΗΘΩΣ, ΤΜΗΜΑ των Βίων των αγίων, εκείνο που αναφέρεται στα θαύματα που έκαναν είτε στην πορεία της ζωής τους είτε μετά το θάνατό τους, προσφέρεται για ορισμένες παρατηρήσεις που αφορούν στο γυναικείο τμήμα του μεσοβυζαντινού πληθυσμού.

Οι γυναίκες, ως κοινωνική ομάδα, όχι μόνο δεν αποκλείονταν από τις θαυματουργές επεμβάσεις των αγίων αλλά, αντίθετα, αποδεικνύονται πρόσφορο πεδίο δράσης τους καθώς δέχτηκαν μεγάλο μερίδιο των ευεργετημάτων τους. Περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη φάση της ζωής των αγίων οι γυναίκες εμφανίζονται ως αποδέκτες των θεραπευτικών ιδιοτήτων τους και ως μέσο για την απόδειξη της αγιοσύνης τους. Ως ασθενής κοινωνική ομάδα αποτελούσαν κατάλληλο έδαφος και η γυναικεία «ασθένεια» ήταν πρόκληση για την επιβεβαίωση των θεϊκών δυνάμεων[1].

Θα ήταν ίσως ενδιαφέρουσα μία στατιστική μελέτη για το ποσοστό των γυναικών που επωφελήθηκαν από τις ιδιαίτερες δυνάμεις των αγίων σε σχέση με αυτό των ανδρών. Αυτή όμως παρουσιάζει εκ προοιμίου εγγενή προβλήματα, που θα οδηγού-

---

1. Οι γυναίκες όμως δεν εμφανίζονται πάντα ως οι πλέον ευκολόπιστες στις θαυματουργικές ιδιότητες των αγίων. Στο Βίο του Ιωάννη του Νέου από τη Θράκη (επί Βασιλείου Β΄) μία γυναίκα *γλῶτταν ἀκόλαστον ἔχουσα καὶ πρὸ ταύτης λογισμόν, σωφρονικὸν μηδὲν ἐννοοῦσα, διασεσεισμένον δὲ περὶ τὴν πίστην ἔοικε τῶν θείων, ἀναιδῶς βακχεύουσα χλευάζειν ἐτόλμα τὰ θαύματα ἐκεῖνα καὶ τοὺς κηρύττοντας, καὶ κόμπον ἄλλως καὶ πρᾶγμ' εὐδιάβλητον καὶ ψεύδους ἀπάτην καὶ λῆρον μακρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα πᾶν, ὅπερ ἂν ἀκούοι τῶν 'Ιωάννου τεραστίων ἔργων, ἐθρασύνετο βλασφημοῦσα, καὶ πολλὴν ἀμαθίαν καὶ κόριζαν τῶν πειθομένων τούτοις κατήλεγχε καὶ κατεμωκᾶτο καὶ πλάνον ἀνόητον παντάπασι· καὶ φειδὼ μή τις ἦν ὅλως αὐτῇ φασι διὰ στόμα· ἡ δὲ καὶ προσετίθει τῇ ὕβρει θρασέως ἡ πάντολμος ἐκείνη καὶ δυστυχής.* Ζητούσε να της αποδειχτούν τα θαύματα και τότε μόνο θα τα πίστευε. Την ώρα που έλεγε αυτά, έπεσε στη γη πληγείσα και έτσι κατάλαβε τη θεία δύναμη του αγίου απέναντι στην οποία ήταν τόσο προκλητική. Μετάνιωσε και πίστεψε: *Βίος Ιωάννη του Νέου*, 686, κεφ. 14.

σαν σε στατιστικά λάθη και παραπλάνηση. Τα προβλήματα αυτά είναι κυρίως δύο. Το πρώτο αφορά στον πολύ μεγαλύτερο συγκριτικά αριθμό αγίων ανδρών και το δεύτερο βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με το πρώτο. Πολλοί από τους αγίους ήταν μοναχοί, έζησαν ερημική ζωή και δεν επέτρεπαν στον εαυτό τους τη συναναστροφή με γυναίκες, ενώ ορισμένοι απαγόρευσαν σε αυτές την είσοδο στις μονές τους. Μερικές, ίσως με τεχνάσματα[2], μεταμφιεσμένες σε ευνούχους[3], κατόρθωναν να έρθουν σε επαφή μαζί τους, αλλά επρόκειτο για εξαιρέσεις. Από την άλλη πλευρά, και οι γυναίκες που αγίασαν ζούσαν, όπως η πλειονότητα του φύλου τους, μακριά από ανδρικές συναναστροφές, γιατί παρόλο που, όσον αφορά στην αγιότητα, οι γυναίκες απέβαλλαν πολλά από τα χαρακτηριστικά του φύλου, ωστόσο διατηρούσαν τη φυσική και κοινωνική συστολή τους. Ακόμη και οι παντρεμένες αγίες, όπως η Θωμαΐς, που κυκλοφορούσε ευρέως στην Κωνσταντινούπολη, μπορούμε να φανταστούμε ότι πιο εύκολα έρχονταν σε επαφή με άλλες γυναίκες παρά με το αντίθετο φύλο.

Πολλά από τα θαύματα των αγίων έγιναν βέβαια μετά το θάνατό τους, γεγονός που αποδυναμώνει την αξία της παραπάνω παραμέτρου. Και πάλι όμως είναι δεδομένο, ότι οι γυναίκες με μεγαλύτερη δυσκολία —που στην προκειμένη περίπτωση φαίνεται εν μέρει να παρακάμπτεται— μπορούσαν να μετακινηθούν και να μεταβούν στους τόπους όπου ήταν θαμμένοι οι άγιοι. Προκύπτει λοιπόν πως μια τέτοια έρευνα δεν θα οδηγούσε σε ασφαλή συμπεράσματα και, επομένως, περιοριζόμαστε στη μελέτη των θαυμάτων που αναφέρονται σε γυναίκες χωρίς συγκριτική στατιστική ανάλυση.

Οι άγιοι δεν αρνούνταν τη βοήθειά τους προκειμένου να ανακουφίσουν τις γυναίκες από τα βάρη τους και να βελτιώσουν την κοινωνική θέση και την καθημερινή διαβίωσή τους. Έχοντας να αντιμετωπίσουν πολλαπλά προβλήματα και ασθένειες, που η κοινωνία ή η ιατρική επιστήμη δεν ήταν σε θέση να απαλύνουν, έβρισκαν καταφυγή στην υπερφυσική δύναμη των αγίων. Χήρες, που είχαν ως μοναδική ελπίδα και παρηγοριά τα παιδιά τους, τα είδαν να θεραπεύονται από βαριές και ανίατες ασθένειες, ώστε να μη μείνουν αβοήθητες στη ζωή. Στείρες γυναίκες απολάμβαναν τη χαρά της μητρότητας και αποκαθίστατο έτσι η φυσική ισορροπία[4]. Άλλες πάλι γυναίκες βοηθήθηκαν να αντιμετωπίσουν πρακτικές ανάγκες της καθημερινότητας[5].

2. *ὅπερ εὐμήχανον ἅπαν τὸ πιεζόμενον*: *Βίος Ταρασίου πατριάρχη* (LATYŠEV), 139, κεφ. 12.

3. Βλ., για παράδειγμα, στο *Βίο Ταρασίου πατριάρχη*, 421.

4. Βλ. κεφ. «Η γέννηση κόρης στους Βυζαντινούς», 27-31.

5. Βλ., για παράδειγμα, την περίπτωση άπορης γυναίκας, στην οποία ο Δημητριανός Κύπρου, αντί άλλης ελεημοσύνης, χάρισε ένα βόδι και την προέτρεψε να το εκμεταλλευτεί για να εξασφαλίσει τα προς το ζην: *Βίος Δημητριανού Χύτρων*, 234-235.

Στις πλέον δύσκολες στιγμές της ζωής τους, όπως στον τοκετό, η παρέμβαση των αγίων στάθηκε αρκετές φορές σωτήρια[6], ενώ και προβλήματα κατά το θηλασμό λύθηκαν, ώστε οι μητέρες να είναι σε θέση να εκπληρώσουν ένα από τα βασικά καθήκοντα απέναντι στα παιδιά τους[7]. Παντρεμένες γυναίκες εισακούστηκαν όταν προσευχήθηκαν ή παρακάλεσαν για την υγεία, την ευημερία ή τη σωτηρία της ψυχής των συζύγων τους[8].

Μέσα από όλα αυτά τα θαύματα των αγίων με αποδέκτες το γυναικείο τμήμα του βυζαντινού πληθυσμού αναδεικνύονται οι αξεπέραστες δυσκολίες στους σημαντικότερους τομείς της ζωής των γυναικών. Αποδεικνύεται ακόμη μια φορά ότι η γυναίκα έχρηζε ιδιαίτερης προσοχής και ήταν εν δυνάμει αντικείμενο θείας επέμβασης, προκειμένου να ανταποκριθεί κυρίως στο ρόλο της ως μητέρας και κατά δεύτερο λόγο ως συζύγου.

Μεγάλο ποσοστό των θαυμάτων αφορούσε στη θεραπεία γυναικών από ανίατες ή επίπονες ασθένειες, που μπορούσαν να τις περιθωριοποιήσουν κοινωνικά ή και να αποβούν μοιραίες για τη ζωή τους. Τα θαύματα αυτά, όπως θα δειχτεί παρακάτω, έγιναν ανεξάρτητα από το ρόλο των συγκεκριμένων γυναικών, την κοινωνική τους θέση ή κατάσταση και ανεξάρτητα από το αν η αποκατάσταση της υγείας τους θα είχε επίπτωση στην οικογένεια ή στη μοναστική τους κοινότητα. Οι ασθένειες ήταν είτε ασθένειες του γενικού πληθυσμού (καρκίνος, δερματικές παθήσεις, παθήσεις των ματιών, παράλυση των άνω ή κάτω άκρων, κεφαλαλγία) είτε αποκλειστικά γυναικολογικές παθήσεις, όπως οι αιμορραγίες.

Μία απλή ανάγνωση των αγιολογικών κειμένων, και κυρίως των τμημάτων εκείνων που αναφέρονται στα θαύματα των αγίων, οδηγεί στην εντύπωση πως το μεγαλύτερο πρόβλημα των βυζαντινών γυναικών ήταν η κατάληψή τους από δαιμονικό πνεύμα, το οποίο αφενός τις οδηγούσε σε πράξεις ανάρμοστες κοινωνικά και αφετέρου τις καθιστούσε προβληματικές για το χώρο στον οποίο ανήκαν (οικογένεια ή μοναστήρι). Σχεδόν οι περισσότεροι άγιοι, είτε όσο βρίσκονταν στη ζωή είτε μετά το θάνατό τους, ακόμη και εκείνοι που έκαναν ελάχιστα θαύματα (όπως ο Λέων Κατάνης), απάλλαξαν γυναίκες που είχαν καταληφθεί από δαιμόνια. Όταν η Μαρία η Νέα πέθανε, μία γυναίκα κάτοχος πονηρού πνεύματος που άγγιξε το λείψανό της ιάθηκε[9], ενώ το ίδιο συνέβη και σε τρεις ακόμη γυναίκες που μεταφέρθηκαν στον τάφο της[10],

6. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», 117-120.
7. Βλ. κεφ. «Η μητέρα», 124-125.
8. Βλ. κεφ. «Η σύζυγος», 163-165.
9. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 699, κεφ. 18.
10. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 698, κεφ. 14, 703, κεφ. 28, 29.

η μία μάλιστα *δεσμῶτις παρὰ τῶν ἰδίων αὐτῇ* από το κάστρο Μηδείας. Από την ίδια αγία θεραπεύτηκε μοναχή από τη Βουλγαρία που οδηγήθηκε στον τάφο *ὑπὸ τοῦ κινοῦντος... πνεύματος*[11]. Γυναίκες με δαιμόνιο θεραπεύτηκαν επίσης από το Σάβα το Νέο[12], το Γρηγόριο Δεκαπολίτη[13], τον πατριάρχη Ιγνάτιο[14], την αγία Θωμαΐδα[15], τον άγιο Ευδόκιμο[16], τον όσιο Ιωάννη το Νέο[17], το Θεόδωρο Στουδίτη[18], τον πρεσβύτερο Ματθία, που διακονούσε την οσία Αθανασία και τις άλλες συνασκήτριές της[19], τον Ηλία το Νέο († 903)[20], τον όσιο Λουκά Στυλίτη[21]. Μία ογδοντάχρονη θεραπεύτηκε από τον όσιο Ευστράτιο[22], ενώ άλλη γυναίκα, που βασανιζόταν από δαιμόνιο και ιδιαίτερα κατά τον μήνα Αύγουστο κυκλοφορούσε μόνη σε βουνά, κρημνούς και βάραθρα, ανέκτησε την υγεία της όταν έφτασε ασυναίσθητα στον τάφο του Πέτρου της Ατρώας[23]. Η Ειρήνη και η Σισσινώ οδηγήθηκαν στον όσιο Ευάρεστο και απέκτησαν συνείδηση των πράξεων και των λόγων τους[24].

Εκτός από τις παραπάνω περιπτώσεις, στις οποίες οι βιογράφοι των αγίων αρκούνται στην αναφορά της δαιμονικής κατάληψης των γυναικών χωρίς να προσδιορίζουν τα αίτια, υπάρχουν και εκείνες στις οποίες η δαιμονική επήρεια εμφανίζεται ως αποτέλεσμα ή τιμωρία ενός σαρκικού αμαρτήματος.

Στον τάφο του Γρηγορίου Δεκαπολίτη απελευθερώθηκε από δαιμόνιο μία γυναίκα που ταλαιπωρείτο επί δεκατέσσερα χρόνια. Όμως, *μεσολαβῆσαν δέ τι σκάνδαλον ἁμαρτίας αἴτιον*, ο δαίμονας επανήλθε και η γυναίκα υπέφερε περισσότερο από πριν. Κατέφυγε ξανά στη σορό του αγίου και αφού απέδειξε τη μεταμέλειά της έγινε πάλι καλά[25]. Αγγίζοντας το λείψανο της Μαρίας της Νέας θεραπεύτηκε η *δαιμονῶσα* Ζωή,

11. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 698, κεφ. 14.
12. *Βίος Σάβα του Νέου*, 165, κεφ. 40.
13. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 144, κεφ. 14.
14. *Βίος Ιγνατίου πατριάρχη*, στ. 560.
15. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 238, κεφ. 12.
16. *Βίος Ευδοκίμου*, 217, κεφ. 16.
17. *Βίος Ιωάννη του Νέου*, 685, κεφ. 11, 686, κεφ. 12 και 13.
18. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Α, στ. 209, κεφ. 106.
19. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 216, κεφ. 15.
20. *Βίος Ηλία του Νέου*, 40, κεφ. 27
21. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 227, κεφ. 31.
22. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 397, κεφ. 52.
23. *Θαύματα Πέτρου Ατρώας*, 153, κεφ. 102.
24. *Βίος Ευαρέστου*, 315, κεφ. 26.
25. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 162-163, κεφ. 31.

που μετά τη θεραπεία της *οὐκ ἐσωφρόνει ἀλλ' εἰς τρυφὰς καὶ μέθας καὶ τὴν ἐπομένην ἀκολασίαν ἐξώκειλε*. Πριν περάσει ένας χρόνος βρισκόταν πάλι στην προηγούμενη κατάσταση και δεν υπήρχε πλέον ελπίδα να ιαθεί[26].

Βρισκόμαστε μπροστά σε δύο γυναίκες που εμφανίζονται ως κατειλημμένες από δαιμόνιο, επειδή η μία προφανώς ενείχετο σε ερωτική ιστορία[27] και η δεύτερη ήταν επιρρεπής στο ποτό και στις διασκεδάσεις. Αυτές οι συμπεριφορές ήταν απαράδεκτες και έξω από το πρότυπο της γυναικείας συμπεριφοράς.

Δεν έλειπαν όμως και οι σεμνές γυναίκες, που, αν και είχαν επιλέξει το μοναστικό βίο, κυριεύτηκαν από δαιμονικό πνεύμα, προφανώς ως δοκιμασία της πίστης και της αντοχής τους. Τέτοιες περιπτώσεις είναι η μοναχή, που θεραπεύτηκε από την αγία Θωμαΐδα[28], και μία άλλη μοναχή την οποία λυπήθηκε και απάλλαξε από δαιμόνιο ο πρεσβύτερος Ματθίας στο Βίο της οσίας Αθανασίας[29]. Ο Πέτρος Ατρώας επίσης ήρθε αντιμέτωπος με μοναχή, που *δαιμονικῆς ἐνεργείας ἔπασχε τὴν χεῖρα*, και το προβληματικό χέρι συμπαρέσυρε όλο το σώμα της προς την κατεύθυνση που αυτό εκινείτο. Καθώς ο άγιος βάδιζε προς το Καλόν Όρος βγήκαν οι μοναχές παρακείμενης μονής για να τις ευλογήσει. Μεταξύ αυτών και η ασθενής που, στην προσπάθειά της να νεύσει προς το μέρος του, φάνηκε σαν να όρμησε προς αυτόν. Ο Πέτρος τη λυπήθηκε, την απάλλαξε από το δαιμόνιο και η λειτουργία του χεριού της αποκαταστάθηκε[30].

Οι αντιδράσεις των γυναικών που βρίσκονταν υπό την κυριαρχία πονηρού πνεύματος ήταν συνήθως η απώλεια συνείδησης, οι μορφασμοί, οι άναρθρες κραυγές, το άφρισμα του στόματος, όλα συμπτώματα που μαρτυρούν πιθανές επιληπτικές ή νευρικές κρίσεις. Για όλες αυτές τις ψυχικές ή εγκεφαλικές παθήσεις υπεύθυνη ήταν μια μορφή του διαβόλου, που ήταν ωστόσο για τους Βυζαντινούς αντιμετωπίσιμη με θεραπευτικές μεθόδους. Και αν σε προγενέστερες περιόδους αυτές οι μέθοδοι χρησιμοποιούνταν[31], στα αγιολογικά κείμενα των μέσων βυζαντινών χρόνων, και κυρίως όσον αφορά στο γυναικείο πληθυσμό, αντιμετωπίζονταν σχεδόν αποκλειστικά με θεϊκή

26. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 699, κεφ. 20.

27. Η Εκκλησία, η άποψη της οποίας σχετικά με την ερωτική συμπεριφορά και τη σεξουαλική επιθυμία εκφράζεται στα αγιολογικά κείμενα, θεωρούσε ότι η σεξουαλική δραστηριότητα ήταν αποδεκτή και ευκτέα μόνο εντός του γάμου, ο οποίος εκτός από την αναπαραγωγή σκοπό είχε και την ελεγχόμενη ικανοποίηση της ερωτικής επιθυμίας. Έξω από αυτό το πλαίσιο η *ὁρμὴ* δεν έπρεπε να βρίσκει τρόπο έκφρασης· βλ. LAIOU, *Mariage, amour et parenté*, 68-69.

28. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 240, κεφ. 18.

29. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 216-217, κεφ. 15.

30. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 135, κεφ. 31.

31. Βλ. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Οι σαλοί», 89-91.

παρέμβαση μέσω των αγίων. Σπάνιες είναι οι περιπτώσεις βυζαντινών γυναικών για τις οποίες αναφέρεται προσπάθεια θεραπείας τους σε ειδικά ιδρύματα. Από τα ελάχιστα ίσως παραδείγματα –εκτός από αυτό που αναφέρεται στο Βίο της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου και θα εκτεθεί παρακάτω– είναι και η δαιμονισμένη δούλη μοναχής, που είχε εγκλειστεί για θεραπεία στο μαρτύριο της αγίας Αναστασίας[32].

Ως συμπτώματα της δαιμονικής κατάληψης παρουσιάζονται και πράξεις των γυναικών, που κάτω από κανονικές συνθήκες δεν ήταν δυνατό να εξηγηθούν και να γίνουν αποδεκτές από τους συγχρόνους τους. Η δαιμονική επήρεια μπορούσε να δικαιολογήσει τη γυναίκα που κυκλοφορούσε μόνη στους δρόμους και στα βουνά ή που μιλούσε χωρίς να σκέφτεται τις επιπτώσεις των λόγων της. Από την άλλη πλευρά, γυναίκες που βρίσκονταν σε αυτή την κατάσταση ήταν δικαιολογημένες αν η συμπεριφορά τους ήταν απρεπής κατά τα κοινώς κρατούντα. Μαρτυρούνται λοιπόν περιπτώσεις γυναικών που ως δαιμονισμένες κυκλοφορούσαν και συναναστρέφονταν με άντρες. Ο Βίος του οσίου Ευστρατίου διηγείται την περίπτωση γυναίκας που μαζί με τρεις νεαρούς πήγαν στον τάφο του αγίου τρεις μέρες μετά το θάνατό του. Και οι τέσσερις *ὑπὸ ἀκαθάρτων πνευμάτων ὀχλούμενοι δρομαίως ὑπὸ τῶν ἐνοικούντων ἐν αὐτοῖς πνευμάτων ἥκασιν ἐλαυνόμενοι* και απελευθερώθηκαν από τους δαίμονες[33]. Στην επέτειο του θανάτου της οσίας Αθανασίας έφτασαν επίσης στον τάφο της *ἄνδρες δύο καὶ σὺν αὐτοῖς ταλαίπωρον γύναιον πνεύμασι πονηροῖς συνεχόμενοι*[34], όπου και θεραπεύτηκαν. Η συνύπαρξη ανδρών και γυναικών ήταν αποδεκτή στις παραπάνω περιπτώσεις ακριβώς γιατί κανείς από τους ασθενείς δεν είχε τον έλεγχο των πράξεών του.

Χήρα γυναίκα, που κατοικούσε στην περιοχή της Θράκης, είχε κυριευτεί από πονηρά πνεύματα και επί οκτώ μήνες δεν της επιτρεπόταν ούτε να κάνει το σταυρό της ούτε να μπει στην εκκλησία. Αλλά και όποτε επιχείρησε να το κάνει *λιθασμοῖς ἀπηνέσι καὶ συχνοῖς ἐχρῶντο κατ᾽ αὐτῆς, μετὰ φοβήτρων ἐξαισίων καὶ κτύπων καὶ πολλῶν ἀπειλῶν ταύτην δειματοῦντες καὶ τῶν καθηκόντων ἀγαθῶν ἐθῶν ἀποτρέποντες.* Κάποια στιγμή, που η γυναίκα απέκτησε συναίσθηση της κατάστασής της και του κακού που την είχε βρει, κατέφυγε στον όσιο Λουκά το Στυλίτη, *τὴν συμφορὰν ἀφηγουμένη, τὴν βίαν ἀναγγέλλουσα καὶ τὴν οἰκείαν ἀποδυρομένη ἀπώλειαν.* Ο όσιος την άκουσε, τη συμπόνεσε και της υπέδειξε τρόπο για να απαλλαγεί από τα δεινά της[35].

32. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.) 68-69.
33. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 394, κεφ. 40.
34. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 221, κεφ. 26.
35. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 228-229, κεφ. 33.

Επρόκειτο στην προκειμένη περίπτωση για γυναίκα που χάνοντας το σύζυγό της, το μοναδικό προφανώς στήριγμά της, πέρασε μία δύσκολη περίοδο ψυχικής διαταραχής[36]. Εκείνο που εντυπωσιάζει είναι η αντιμετώπιση από τους συγχωριανούς της, οι οποίοι, αντί να συμπαρασταθούν και να τη βοηθήσουν, της φέρονταν σκαιά και την απομάκρυναν ακόμη και από την εκκλησία, τη μόνη επιτρεπτή εκδήλωση κοινωνικότητας. Ο τρόπος που αντιμετωπίστηκε συνηγορεί με την άποψη, ότι αυτού του τύπου οι ασθένειες περιθωριοποιούσαν τους πάσχοντες[37] και καθιστούσαν τη ζωή τους μαρτυρική. Μπροστά σε αυτό το φαινόμενο ήταν επόμενο οι άγιοι να μην μένουν αδιάφοροι και εκεί ακριβώς οφείλεται το πλήθος των σχετικών θαυμάτων τους.

Ιδιαίτερη ομάδα συνιστά η προβολή του ερωτικού πάθους νέων γυναικών που αποδόθηκε στη δαιμονική κατάληψή τους, και καθήκον του αγίου ήταν να τις επαναφέρει στα παραδεκτά πλαίσια.

Στον όσιο Ιωαννίκιο κατέφυγε και βρήκε τη σωτηρία της γυναίκα, η οποία επηρεασμένη από δαίμονα *λογισμοῖς πορνικοῖς ἐναλοῦσα καὶ τούτοις ἀδολεσχοῦσα.* Με ταραγμένο μυαλό προέβαινε σε άπρεπες ακραίες ενέργειες *διὰ τοῦ τῆς φιληδονίας ἐρωτικοῦ δαίμονος πονηρῶν πνευμάτων εἰσικοισθέντων*[38]. Δύο μοναχές, μητέρα και κόρη, συνάντησαν τον ίδιο άγιο, ο οποίος συγκινήθηκε από τη συμφορά τους: η κόρη, αν και μοναχή, ήταν παραδομένη σε *πνεύματα πορνικὰ* και η μητέρα της προσπαθούσε με νουθεσίες και παραινέσεις να τη συνετίσει. Η κόρη απαλλάχτηκε από το μαρτύριο και οι δύο γυναίκες επανήλθαν στη μονή[39].

Ο Κωνσταντίνος εξ Ιουδαίων ήρθε αντιμέτωπος με τη σφοδρή σατανική ερωτική επιθυμία εβραίας κόρης. Η κοπέλα *ἐπεπήδησεν αὐτῷ ἀναιδῶς ἔρωτι δεθεῖσα σατανικῷ· καί... ἐλύττα τῷ πάθει.* Προτάσσοντας ο όσιος το σημείο του σταυρού η νεαρή έπεσε άπνους στη γη. Ένα δεύτερο σφράγισμά της με το σταυρικό σημείο επανέφερε τη νεκρή στη ζωή, *ὑγιῆ καὶ σωφρονοῦσαν* χωρίς να έχει συναίσθηση των όσων είχαν συμβεί[40]. Στην προκειμένη περίπτωση η ερωτική επιθυμία ήταν μεν αποτέλεσμα σατα-

---

36. Η *ἔκτασις τῶν κατὰ φύσιν φρενῶν*, ως συνέπεια μεγάλης απώλειας ήταν άλλωστε αποδεκτή· βλ. *Βίος Ηλία του Νέου*, 44 κεφ. 99: *δυσωπεῖτο* (ο Ηλίας) *πρός τινων τῶν τῆς ἐκκλησίας ὑπερεύξασθαί τινος γυναικὸς παθούσης τὰς φρένας· ἀποβαλοῦσα γάρ, ὡς ἔλεγον, τὸν υἱόν, ἀπὸ τῆς ἄγαν λύπης καὶ τῆς ἀμετρίας τῶν ὀδυρμῶν ἦλθεν εἰς ἔκτασιν τῶν κατὰ φύσιν φρενῶν.* (Τη γυναίκα θεράπευσε ο άγιος στην Κέρκυρα, όπου βρισκόταν.)

37. Βλ. ΠΕΝΤΟΓΑΛΟΣ, «Λεπροί, ανίατοι, ανάπηροι», 160.

38. *Βίος Ιωαννικίου*, 353, κεφ. 21.

39. *Βίος Ιωαννικίου*, 343, κεφ. 12.

40. *Βίος Κωνσταντίνου εξ Ιουδαίων*, 630, κεφ. 6.

νικής επέμβασης αλλά ο βιογράφος προτίμησε να παρουσιάσει τη γυναίκα με αυτή τη συμπεριφορά ως εβραία και όχι ως χριστιανή[41].

Μία χριστιανή όμως, κόρη του ιδιοκτήτη του πανδοχείου, όπου είχε καταλύσει ο στρατιώτης Νικόλαος όταν πήγαινε να συναντήσει το στρατό του αυτοκράτορα Νικηφόρου Α΄ σε εκστρατεία του εναντίον των Βουλγάρων, επιτέθηκε ερωτικά στον ήρωα: *σατανικῷ ἔρωτι τρωθεῖσα, ἔνυξε τὸν δίκαιον πρὸς αἰσχρὰν μίξιν ἐφελκομένη.* Ο άγιος απέκρουσε δύο και τρεις φορές το «σατανικό» έρωτα της κοπέλας εφιστώντας μάλιστα την προσοχή της και στη διατήρηση της παρθενίας της[42].

Και ο Λάζαρος ο Γαλησιώτης ήρθε αντιμέτωπος με την ερωτική επιθυμία μοναχής, που συνάντησε σε ναό στις Χώνες, όπου έμεινε ένα βράδυ για να κοιμηθεί[43], αλλά και μοναχός από τη μονή του οσίου Λαζάρου δέχθηκε την ερωτική επίθεση συζύγου ιερέα, στο σπίτι του οποίου είχε μεταβεί κατ' εντολή του οσίου για την εξεύρεση τροφής[44]. Η συμπεριφορά της γυναίκας ήταν και στις δύο περιπτώσεις έργο του διαβόλου, όπως και στις περισσότερες περιπτώσεις πειρασμών των αγίων.

Το ερωτικό πάθος, ως αποτέλεσμα δαιμονικής ή και μαγικής επέμβασης περιγράφεται εντυπωσιακά στο Βίο της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου. Η διήγηση, που αφορά περισσότερο στον τρόπο θεραπείας της δαιμονισμένης, είναι λεπτομερειακή και μακροσκελής.

Νεαρή ευγενής από την Καππαδοκία εγκατέλειψε την κοσμική ζωή και το μνηστήρα της για να ασπαστεί το μοναχισμό στη μονή της Ειρήνης στην Κωνσταντινούπολη. Ο μνηστήρας, θύμα και όργανο του διαβόλου, καθώς υπέφερε για το χωρισμό, κατέφυγε σε μάγο, ο οποίος του υποσχέθηκε *πάντα ποιήσειν τὰ κατὰ θέλησιν αὐτῷ*[45]. Τα μαγικά είχαν άμεση επίπτωση στη νεαρή μοναχή: *ζέσις καρδίας ἐπειπεσοῦσα παρ'*

41. Μη χριστιανή ήταν και η σύζυγος του *βασιλέα Περσῶν*, η οποία επετέθη ερωτικά στο μοναχό Μιχαήλ, συνασκητή του Θεοδώρου Εδέσσης. Ο Μιχαήλ, ως νέος Ιωσήφ, αντιστάθηκε και υπέστη τις συνέπειες της στάσης του: *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 17-30, κεφ. 24-34.

42. *Βίος Νικολάου Στρατιώτη*, 31. Ο Νικόλαος αντιστάθηκε λέγοντάς της: *...οὐχ ὁρᾷς ὅτι οἱ δαίμονές σε ταράσσουσιν, ἵνα καὶ τὴν ψυχήν σου εἰς κόλασιν ἐμβάλωσι, καὶ τὴν παρθενίαν σου διαφθείρωσι, καὶ γέλως καὶ ὄνειδος πάσῃ τῇ συγγενείᾳ σου ἀποκαταστήσωσί σε;* Πρβλ. στο *Περί του σχολαρίου*, 220: ο Νικόλαος δεν κατέλυσε σε πανδοχείο, όπου δέχτηκε την ερωτική επίθεση κόρης του ιδιοκτήτη, αλλά *παρά τινι γυναικὶ λίαν εὐπόρῳ οὔσῃ καὶ εἰωθυίᾳ, ὡς οἶμαι, φιλοξενεῖσθαι τοὺς παραβάλλοντας.*

43. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 511.

44. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 555.

45. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 52, κεφ. 13.

ἐλπίδα καὶ ὅλην ἐκφρενῆ μανικῷ τῷ πρὸς τόν ποτε μνηστῆρα ταύτης ἔρωτι θήσασα οὐδὲ καθελτὴν εἶναι συνεχώρει, τῇ βίᾳ πηδῶσαν, βοῶσαν, στένουσαν, κλαίουσαν, μεγάλῃ φωνῇ τὸ ἐκείνου ὄνομα ἀνακαλουμένην καὶ εἰ μὴ τοῦτον δῴη τις αὐτῇ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ τῆς αὐτοῦ κατὰ κόρον ὄψεως ἐπαπολαῦσαι καὶ κοινωνίας, διαβεβαιοῦσαν ὅρκοις φρικώδεσιν ἑαυτὴν ἀπαγχονῆσαι. Έτρεχε στην πύλη της μονής και με χειρονομίες και κραυγές διέταζε τη θυρωρό να της επιτρέψει την έξοδο[46]. Η σκηνή αυτή, σπάνια στα αγιολογικά κείμενα, περιγράφει με ακρίβεια την αντίδραση ερωτευμένης γυναίκας που βρέθηκε σε απόγνωση όταν, λίγο μετά τον εγκλεισμό στο μοναστήρι, υπέφερε από την έλλειψη του αγαπημένου της και συγχρόνως συνειδητοποιούσε ότι δεν επρόκειτο να τον ξαναδεί. Ακόμη πιο σπάνιο στους Βίους των αγίων είναι το γεγονός ότι οι δύο νέοι είχαν προφανώς αρραβωνιασθεί από έρωτα.

Οι φωνές της νέας έφτασαν στα αυτιά της Ειρήνης, η οποία αμέσως κατανόησε τη διαβολική ενέργεια, κάλεσε όλες τις μοναχές και τις προέτρεψε επί επτά ημέρες να νηστέψουν αυστηρά και να προσεύχονται για τη σωτηρία της αδελφής τους. Τα ξημερώματα της τέταρτης μέρας, την ώρα που η ηγουμένη προσευχόταν, εμφανίστηκε μπροστά της το όραμα του Μεγάλου Βασιλείου και της υπέδειξε να οδηγήσει την ασθενή μοναχή στην Παναγία των Βλαχερνών, όπου επρόκειτο να ιαθεί. Η Ειρήνη με τη συνοδεία δύο ακόμη μοναχών μετέφεραν την πάσχουσα στις Βλαχέρνες. Το βράδυ της ίδιας μέρας σε νέο όραμα της Ειρήνης αποκαλύφθηκε η Παναγία, η οποία κάλεσε την αγία Αναστασία και την προέτρεψε να αναλάβει, με τη βοήθεια του Μεγάλου Βασιλείου, τη θεραπεία της μοναχής. Στην Ειρήνη είπε να επιστρέψει στο μοναστήρι της, όπου το ίδιο βράδυ συντελέστηκε μέγα θαύμα. Την ώρα της εσπερινής δέησης φάνηκαν στον αέρα η Αναστασία και ο Βασίλειος και άφησαν ένα δέμα στα χέρια της Ειρήνης, μέσα στο οποίο υπήρχαν τα όργανα του μάγου-σατανά: δύο μολυβένια ομοιώματα της νεαρής μοναχής και του μνηστήρα της δεμένα μεταξύ τους με τρίχες και κλωστές καθώς και άλλα μαγικά που πάνω τους ήταν γραμμένα τα ονόματα *τοῦ δημιουργοῦ τῆς κακίας* και των υπασπιστών του[47]. Το πρωί η Ειρήνη έστειλε με δύο αδελφές την *κακῶς ἔχουσα* μοναχή, το περιεχόμενο του δέματος και προσφορές στο ναό της μεγαλομάρτυρος Αναστασίας. Εκεί, αφού έβαλαν λάδι στα καντήλια, άναψαν κεριά και έδωσαν τις προσφορές στον επίτροπο του ναού, με τη βοήθειά του άναψαν κάρβουνα και έκαψαν τα όργανα του σατανά. Την ώρα της καύσης ακούστηκαν φωνές

46. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 52-54, κεφ. 13.

47. Επρόκειτο για είδος καταδέσμου· για τους βυζαντινούς καταδέσμους, βλ. Κουκουλές, *ΒΒΠ*, ΣΤ, 167-229.

από τα αναμμένα κάρβουνα σαν κραυγές χοίρων[48] που σφάζονταν. Ήταν το τελικό θαύμα, η ήττα του διαβόλου και η λύτρωση της μοναχής αδελφής τους[49].

Πέρα από τις ψυχολογικές και εγκεφαλικές παθήσεις, οι παθήσεις των ματιών, που αποτελούσαν κατά το βιογράφο του οσίου Λουκά του Στειριώτη *τὸν λύχνον τοῦ σώματος, τὸ καιριώτατόν τε καὶ χαριέστατον μέρος*[50], ήταν ένας ακόμη τομέας ιάσεως εκ μέρους των αγίων.

Η ίδια η αυγούστα Θεοδώρα, μητέρα του Μιχαήλ Γ΄, θεραπεύτηκε από γλαύκωμα από το Θεόδωρο Εδέσσης[51]. Γριά γυναίκα από τη Βοιωτία απαλλάχτηκε από οφθαλμική πάθηση, όταν πήγε στον τάφο του οσίου Λουκά[52]. Δύο μοναχές της μονής των Περιστερών *πηρωθεῖσαι τοὺς ὀφθαλμοὺς* οδηγήθηκαν στον τάφο του οσίου Ευστρατίου και θεραπεύτηκαν[53], ενώ και στον τάφο της οσίας Αθανασίας της Αιγίνης ιάθηκε η φλεγμονή των ματιών ανώνυμης γυναίκας[54], και στο Γρηγόριο Δεκαπολίτη κατέφυγε παρθένος που κινδύνευε να χάσει το φως της[55]. *Γυνή τις τυφλή*, η οποία κατέφυγε στον τάφο της Μαρίας της Νέας, *τὸ βλέπειν ὀρθῶς ἀπέλαβεν* χρησιμοποιώντας λάδι από το καντήλι που έκαιγε εκεί[56]. Άλλη γυναίκα, *λελεπρωμένη τὰς ὄψεις*, θεραπεύτηκε από τον όσιο Ευστράτιο και επέστρεψε σπίτι της υγιής[57]. Ο Φαντίνος ο Νέος θεράπευσε *κακόφθαλμον* δούλη ενός άρχοντα[58] της Θεσσαλονίκης[59].

Αμιγώς γυναικεία πάθηση ήταν η αιμορραγία των γεννητικών οργάνων, που είναι λογικό ότι αποτελούσε μέγιστο πρόβλημα.

Γυναίκες που αιμορραγούσαν θεράπευσαν οι άγιοι Ευστράτιος[60], Θεοφάνης[61], Σάβας ο Νέος[62] (γυναίκα η οποία προηγουμένως *πολλοῖς ἰατροῖς ἅπαντα τὰ αὐτῆς*

48. Πρβλ. το Ευαγγέλιο για τη μεταβίβαση των δαιμόνων σε αγέλη χοίρων και το θάνατό τους: Μτ. 8:30-32, Μα. 5:11-13, Λκ. 8:31-33.
49. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 54-66.
50. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 212.
51. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 80, κεφ. 85.
52. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 212-213, κεφ. 86.
53. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 399, κεφ. 59.
54. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 223, κεφ. 31.
55. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 152, κεφ. 21.
56. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 698, κεφ. 15.
57. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 396, κεφ. 47.
58. Πρόκειται για δούκα· βλ. σχόλια της εκδότριας, *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 93 και σημ. 88.
59. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 450-452, κεφ. 43.
60. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 389, κεφ. 33 και 395, κεφ. 44.
61. *Βίος Θεοφάνους* (de Boor A), 26.
62. *Βίος Σάβα του Νέου*, 314-315, κεφ. 44.

ἀναλώσασα[63]), Λέων Κατάνης (τη γυναίκα συγκλητικού από τις Συρακούσες που, έχοντας ξοδέψει *τὴν οὐσίαν αὐτῆς* σε γιατρούς, κατέφυγε μόνη της στον επίσκοπο)[64]. Γυναίκα από την Ηράκλεια της Θράκης, που υπέφερε επτά χρόνια από αιμορραγίες, πέρασε στην Προικόνησο, στο Στέφανο το Νέο, ζήτησε τη βοήθειά του και θεραπεύτηκε[65]. Στο Βίο του πατριάρχη Αντωνίου του Καυλέα γυναίκα που αιμορραγούσε, μάταια *μεθόδοις ἰατρικαῖς χρησαμένη μακραῖς καὶ ποικίλαις... λύπαις... καὶ ἀθυμίαις τὸν βίον διέβοσκεν.* Έμαθε όμως για την ίαση άλλης γυναίκας από το νεκρό πατριάρχη Αντώνιο και τότε κατέφυγε στον τάφο του, όπου και θεραπεύτηκε[66]. Στο Βίο του πατριάρχη Ταρασίου αναφέρεται η περίπτωση γυναικών, που έπασχαν χρόνια από αιμορραγία[67], και αποφάσισαν να επισκεφτούν τη σορό του αγίου ελπίζοντας σε ένα θαύμα. Επειδή η είσοδος στη μονή ήταν απαγορευμένη *καταστολῇ ἀνδρικῇ τὴν θήλειαν αἰδῶ περιστείλασαι καὶ ὄψιν εὐνούχων ὑποκρινάμεναι...* κατόρθωσαν να φτάσουν κοντά στη σορό του αγίου και να θεραπευτούν.

Τετραπληγίες, παραλύσεις ενός ή δύο άκρων και ατυχήματα που προκαλούσαν μόνιμα κινητικά προβλήματα έφερναν τις Βυζαντινές αντιμέτωπες με τη θεία χάρη. Και αυτού του τύπου οι μόνιμες αναπηρίες έθεταν τις γυναίκες, όπως και τους άνδρες άλλωστε[68], στο περιθώριο της κοινωνίας, αφού τις καθιστούσαν ανίκανες όχι μόνο να μετάσχουν στην παραγωγική διαδικασία αλλά και να εκπληρώσουν τις υποχρεώσεις του φύλου τους ως συζύγων και μητέρων.

Μία τελείως παράλυτη γυναίκα μεταφέρθηκε με άμαξα στη σορό της Μαρίας της Νέας και θεραπεύτηκε[69]. Την παράλυτη αδελφή του οσίου Ευαρέστου, που ήταν μοναχή, μετέφεραν με φορείο στον τάφο τους αδελφού της, όπου αποκαταστάθηκε η υγεία της[70]. Άλλη μοναχή, *ἐξηραμμένην ἔχουσα τὴν χεῖρα*, πήγε στον όσιο Ευστράτιο[71]. Η

---

63. Πρβλ. τη θεραπεία της αιμορροούσας γυναίκας κατά το Ευαγγέλιο: Μα. 5:26 (*καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα*)· Λκ. 8:43 (*ἥτις ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον*).

64. *Βίος Λέοντος Κατάνης*, 96, κεφ. 17.

65. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 152, κεφ. 51.

66. *Βίος Αντωνίου Καυλέα*, 48-49, κεφ. 15.

67. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 421: *καὶ φαρμακοῖς ἰατρικῆς τὰ πλεῖστα τῆς ἑαυτῶν οὐσίας προσδαπανήσαντα.*

68. Βλ. Πεντογαλος, «Λεπροί, ανίατοι και ανάπηροι», 155-158.

69. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 700, κεφ. 22.

70. *Βίος Ευαρέστου*, 323, κεφ. 44

71. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 397, κεφ. 53.

Θεοδότη, με παράλυτο και εκείνη το ένα χέρι, ιάθηκε στον εορτασμό της επετείου του θανάτου της οσίας Αθανασίας[72]. Τον 11ο αιώνα, γυναίκα *τῶν οὐκ ἀσήμων* από την Κολχίδα[73], ολοσχερώς παράλυτη και αφού προηγουμένως *ἐπιθυμοῦσα τῆς ῥώσεως τοῖς Ἀσκληπιάδαις ἑαυτὴν ἐνεχείρισε*[74], *καὶ τὸ πλεῖστον εἰς τούτους τοῦ πλούτου καταναλώσασα* μάταια, οδηγήθηκε στη σορό του αγίου Ευγενίου Τραπεζούντος και θεραπεύτηκε[75].

Στη Σπάρτη του οσίου Νίκωνος μία γυναίκα με πάρεση των κάτω άκρων ήταν αναγκασμένη να έρπει με τα γόνατα *τετραπόδου δίκην*. Με αυτό τον τρόπο έφτασε *ὑποκάτωθεν τῶν ἀψίδων τοῦ ἱεροῦ φροντιστηρίου* και παρακαλούσε τον άγιο με δάκρυα και φωνές. Παρέμεινε εκεί για αρκετό διάστημα και μία νύχτα με θαυματουργικό τρόπο ιάθηκε, απέκτησε ξανά δύναμη στα πόδια της και με ελαφίσιο περπάτημα ανέβηκε τα σκαλιά του ναού[76]. Ο ίδιος άγιος θεράπευσε την άρρωστη και επί χρόνια ακίνητη μητέρα ενός ιερέα[77]. Στο Βίο του οσίου Ευστρατίου αναφέρεται γυναίκα που με σπασμένο το μηρό παρέμενε κλινήρης επί δεκαεπτά χρόνια. Επάνω σε φορείο μεταφέρθηκε στον τάφο του οσίου και με λίγες τρίχες από το λείψανό του θεραπεύτηκε. Όλοι τη θαύμαζαν να περπατά και ο άντρας της, εικονομάχος ως τότε, αναθεμάτισε την αίρεση και πίστεψε στην ορθοδοξία[78].

Στο Βίο του πατριάρχη Αντωνίου του Καυλέα μία γυναίκα, που πριν από καιρό είχε πέσει σε βαθύ γκρεμό, έσπασε και το άλλο πόδι της *καὶ ἦν αὐτῇ τοῦ λοιποῦ κώλυμα τοῦ βαδίζειν καὶ τὰς ἀνάγκας τοῦ βίου πορίζεσθαι χρείας*. Παρηγοριόταν με την ελπίδα πως ο πατριάρχης θα την έκανε καλά, αλλά όταν έμαθε για το θάνατό του *ἐπλήγη τὰς φρένας εὐθὺς ἡ γυνή, καὶ ὥσπερ ἐμβρόντητος γενομένη ἔκειτό τε ἀχανὴς καὶ βραχεῖα μόνον πνοὴ διεσήμαινε τὸ τὴν ψυχὴν παραμένειν ἔτι τῷ σώματι*. Εμφανίστηκε όμως τα μεσάνυχτα ο πατριάρχης, έκανε πάνω της το σημείο του σταυρού και αμέσως εκείνη ανέκτησε τις αισθήσεις της, την επαφή με το περιβάλλον και θεραπεύ-

72. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 222, κεφ. 30.

73. Η ονομασία της περιοχής αποτελεί αναχρονισμό για τον 11ο αιώνα. Ο συγγραφέας των θαυμάτων, Ιωάννης Ξιφιλίνος, αναφερόμενος στην περιοχή ανατολικά της Τραπεζούντας εννοεί την περιοχή της Λαζικής· βλ. σχόλια του εκδότη στα *Θαύματα Ευγενίου Τραπεζούντος*, 379.

74. Στα θαύματα του Ευγενίου Τραπεζούντος η αναφορά στην αποτυχία της ιατρικής επιστήμης είναι επαναλαμβανόμενη.

75. *Θαύματα Ευγενίου Τραπεζούντος*, 188-190, θαύμα 7.

76. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 102, κεφ. 36.

77. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 84, κεφ. 31.

78. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 393-394, κεφ. 39. Εντύπωση προκαλεί η κατά το συγγραφέα του Βίου ύπαρξη εικονομάχων μετά το 886 (έτος θανάτου του αγίου).

τηκε από την αναπηρία της. *Καὶ παραχρῆμα ἐκείνη τοῦ θανάτου ἐκείνου καθάπερ ἐξ ὕπνου διαναστᾶσα διῄει τρανῇ τῇ φωνῇ τὸ θαῦμα ἀνακηρύττουσα καὶ ὕμνοις μακροῖς τὸν πατριάρχην δοξάζουσα*[79]. Στη Θεσσαλονίκη η Αυξεντία, παράλυτη από τη μέση και κάτω, οδηγήθηκε στον τάφο της οσίας Θεοδώρας για να θεραπευτεί[80]. Έμεινε επί τρεις μέρες εκεί, αλείφοντας τα παράλυτα μέλη της με λάδι από το καντήλι και την εικόνα της αγίας, και *ἀφ' ἑαυτῆς ἀνέστη καὶ ἁλλομένη περιεπάτει, στερεωθεισῶν αὐτῶν αὐτῆς τῶν ἐν τοῖς ἰσχίοις γλουτῶν καὶ ἰγνύων σφυρῶν τε και βάσεων*[81].

Μία από τις μεγαλύτερες μάστιγες όλων των εποχών, ο καρκίνος, ανίατος για τους Βυζαντινούς, έπλητTε φυσικά και το γυναικείο πληθυσμό.

Γυναίκα που έπασχε από καρκίνο του στόματος πήγε στον όσιο Ευστράτιο[82]. Άλλη γυναίκα στη Σπάρτη, έχοντας μάθει για τη θεραπεία της παράλυτης συντοπίτισσάς της, ζήτησε και βρήκε τη σωτηρία από τον καρκίνο που την κατέτρωγε στο ναό του Νίκωνος του Μετανοείτε[83], ενώ γυναίκα που έπασχε από καρκίνο του μαστού θεράπευσε η αγία Θωμαΐς[84].

Αν σταθούμε μόνο σε αυτά τα παραδείγματα στα οποία η ασθένεια κατονομάζεται, φαίνεται ίσως μικρό το ποσοστό των γυναικών που προσβάλλονταν από καρκίνο. Πρέπει όμως αναμφίβολα να προστεθεί εδώ και ένα τμήμα των περιπτώσεων των γυναικών που φέρονταν ότι έπασχαν από αιμορραγία και στην πραγματικότητα δεν ήταν παρά κάποιας μορφής καρκίνος των γεννητικών οργάνων ή και άλλες περιπτώσεις για τις οποίες δεν είχε διαγνωστεί ότι έπασχαν από καρκίνο[85].

Μεγάλη οδύνη προκαλούσαν στις Βυζαντινές οι δερματικές παθήσεις, δύσκολες στην ίαση και συχνά υποτροπιάζουσες. Η παραμόρφωση, που συχνά επιφέρουν, ήταν αιτία ντροπής και απομόνωσης.

---

79. *Βίος Αντωνίου Καυλέα*, 48, κεφ. 15.

80. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 187, κεφ. 60: *πάθος ἔχουσα δεινὸν καὶ λίαν οἰκτρὸν (ἀπὸ γὰρ τῆς ὀσφύος ἕως ἄκρων ποδῶν κατὰ πᾶν ἄρθρον ἦν παραλελυμένη) οἱ προσήκοντες... ταῖν χεροῖν ἑκατέρωθεν ταύτην διαβαστάσαντες (οὐδὲ γὰρ ὅλως τοῖς ποσὶ στῆναι ἠδύνατο), ἐπὶ τἀνθάδε προσήγαγον.*

81. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 186, κεφ. 60 (στερεώθηκαν οι γλουτοί στα ισχύα της, τα γόνατα, οι τένοντες και τα πέλματα των ποδιών της).

82. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 315-316, κεφ. 29.

83. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 102, κεφ. 36.

84. Βλ. παρακάτω, 258.

85. Δεν αποκλείεται και η δερματική πάθηση *φαγέδαινα* και οι παθήσεις που δεν κατονομάζονταν και αναφέρονται παρακάτω να συμπεριλαμβάνονται σε αυτές.

Στο Βίο του Λουκά του Στειριώτη το *χαλεπὸν καὶ δυσίατον ἢ τάχα καὶ παντελῶς ἀνίατον* πάθος μιας γυναίκας, που έπασχε από *φαγέδαινα*, όπως την ονόμαζαν οι γιατροί, και πρόκειται για ελκώδη και διαβρωτική εξεργασία, περιγράφεται με μελανά χρώματα. Το έλκος αυτό, που από τη φύση του ήταν αποκρουστικό και επώδυνο, καθιστούσε μεγαλύτερη τη συμφορά της γυναίκας, γιατί είχε εμφανιστεί στο πρόσωπο και εκτός από τους πόνους προξενούσε δυσμορφία και έκανε την πάσχουσα να ντρέπεται (*πολλῆς δὲ καὶ αἰσχύνης τελοῦν πρόξενον*). Θεραπεύτηκε μέσα σε οκτώ ημέρες στον τάφο του οσίου[86].

Από την ίδια ασθένεια (*φάγαινα* στην περίπτωση αυτή), η οποία κατέτρωγε το κεφάλι σε σημείο να κινδυνεύει να αποκαλυφθεί ο εγκέφαλός της, θεραπεύτηκε και γυναίκα από τη Βάρη, χρησιμοποιώντας λάδι από τον τάφο του Παύλου Λάτρους[87].

Είναι άξιο παρατήρησης το γεγονός ότι ενώ η λέπρα, η *λώβη* για τους Βυζαντινούς, είναι γνωστό ότι ήταν ασθένεια διαδεδομένη –αφού μάλιστα στον όρο αυτό περιλαμβάνονταν και άλλες δερματικές παθήσεις τα συμπτώματα των οποίων συγχέονταν με αυτά της λέπρας[88]– δεν επισημαίνονται θαύματα αγίων που να θεραπεύουν γυναίκες λωβές[89]. Παρά το ότι η ασθένεια αυτή προβλεπόταν από το νόμο ως αιτία διαζυγίου[90] –είναι επομένως δυνατό να υποθέσουμε ότι η εμφάνισή της ήταν συχνή– και η περίθαλψη των πασχόντων από αυτή αποτελούσε μέριμνα των ευσεβών χριστιανών[91] αλλά και αντικείμενο φροντίδας ειδικών ευαγών ιδρυμάτων[92], δεν εμφανίζεται στα αγιολογικά κείμενα να ταλαιπωρεί το γυναικείο τμήμα του βυζαντινού πληθυσμού.

---

86. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 212, κεφ. 85.

87. *Βίος Παύλου Λάτρους*, 133, κεφ. 47· πρβλ. *Εγκώμιο Παύλου Λάτρους*, 155, κεφ. 55.

88. Βλ. ΠΕΝΤΟΓΑΛΟΣ, «Λεπροί, ανίατοι και ανάπηροι», 161-162. Για τη λέπρα ως «ιερά νόσο» των βυζαντινών μη ιατρικών κειμένων, βλ. και PHILIPSBORN, «"Ιερά Νόσος"». Για την επιληψία, που είναι ιερά νόσος για τα ιατρικά κείμενα, βλ. MAKRIS, «Epilepsie».

89. Ο Κωνσταντίνος Ακροπολίτης (αρχές 14ου αι.), στο εγκώμιο του αγίου Βαρβάρου [κατά τον Ακροπολίτη έζησε τον 9ο αιώνα, επί Μιχαήλ Β΄ (820-829), ενώ η ύπαρξη του αγίου αμφισβητείται από την DA COSTA LOUILLET, «Saints de Grèce», 310], αναφέρει ότι η κόρη του θεραπεύτηκε από *λώβη* με τη βοήθεια του μύρου του αγίου. Στο κείμενο του Ακροπολίτη υπάρχει περιγραφή των συμπτωμάτων της νόσου, από την οποία ο συγγραφέας σημειώνει ότι είχαν προσβληθεί νωρίτερα και τα άλλα δύο παιδιά του: *Εγκώμιο Βαρβάρου*, 419, κεφ. 14.

90. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 93.

91. Η μητέρα του Θεοδώρου Στουδίτη ανάγκαζε την κόρη της να περιποιείται μόνη τις πληγές των λεπρών: *καὶ τῶν λωβῶν τὰ ἕλκη ἐκμάσσεσθαι αὐτοχείρως ὑπαναγκάζουσα* (Θεόδωρος ΣΤΟΥΔΙΤΗΣ, *Επιτάφιος εις την εαυτού μητέρα*, στ. 888).

92. ΠΕΝΤΟΓΑΛΟΣ, «Λεπροί, ανίατοι και ανάπηροι», 163-168. Ας σημειωθεί ότι στα επαρχιακά ευαγή ιδρύματα, όπου περιθάλπονταν ή εξυπηρετούνταν λεπροί και έχει καταγράψει η Κωνσταντίνα

Εκτός από τις συνήθεις, ειδολογικά καταταγμένες, παθήσεις που προκαλούσαν τις επεμβάσεις των αγίων, αναφέρονται και μεμονωμένα περιστασιακά άλλων ασθενειών ή και ατυχημάτων.

Η μοναχή Μαρία στη μονή της οσίας Αθανασίας της Αιγίνης θεραπεύτηκε από *πάθος δεινὸν περὶ τὸν τράχηλον*, ενώ η συνασκήτριά της Μαρίνα από χρόνιους πόνους στην κοιλιακή χώρα[93]. Ο Γρηγόριος Δεκαπολίτης επισκέφτηκε, ύστερα από αίτησή της, γυναίκα που υπέφερε από κεφαλαλγία και τη θεράπευσε[94]. Άλλη γυναίκα της Κωνσταντινούπολης, που εταλαιπωρείτο από έντονο άλγος της κοιλιακής χώρας, κατέφυγε στον τάφο της Θωμαΐδος της Λεσβίας[95]. Με λάδι που έστειλε ο Θεόδωρος Στουδίτης θεραπεύτηκε νεαρή κοπέλα, όταν παρουσίασε υψηλό πυρετό το βράδυ που γιορταζόταν ο γάμος της[96]. Γυναίκα που κατοικούσε κοντά στη Χαλκή Πύλη της Κωνσταντινούπολης και ήταν κατάκοιτη για αρκετό χρονικό διάστημα έστειλε *τῶν προσηκόντων τινά* και ζήτησε τη βοήθεια του Λουκά Στυλίτη. Με τον ευλογημένο *ἄρτον* του αγίου απαλλάχτηκε από τη χρόνια νόσο[97]. Στον ίδιο άγιο κατέφυγε και βρήκε θεραπεία και άλλη γυναίκα, που επί τρία χρόνια υπέφερε από πυρετό και ρίγη χωρίς οι γιατροί να έχουν μπορέσει να τη βοηθήσουν. Επέστρεψε σπίτι της *τοῦ πάθους ἀπαλλαγὴν ἀπαγγέλουσα*[98]. Ο Φαντίνος ο Νέος και εν ζωή και μετά το θάνατό του θεράπευσε μοναχή που έπασχε από εξόγκωση και σκλήρυνση των αδένων του λαιμού[99]. Στο Βασίλειο το Νέο έφεραν οι οικείοι της μία γυναίκα που, καθώς έτρωγε ψάρι, ένα κόκαλο σφηνώθηκε στο φάρυγγά της και την ταλαιπωρούσε φοβερά επί τρεις μέρες. *Ὁ δὲ ἅγιος θεασάμενος τὴν πίστιν τῶν ἀγαγόντων αὐτὴν βεβαίαν οὖσαν καὶ ἀσφαλῆ, καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐπὶ τῇ γυναικί*, την θεράπευσε[100].

ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ [«Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα», 256-257: λωβοκομείο πτωχών στη Βιθυνία (6ος αι.), 257: ιατρείο στη Νικομήδεια Βιθυνίας (9ος αι.), 261: η Βασιλειάς στην Καισάρεια Καππαδοκίας, 265: μέριμνα του επισκόπου Εδέσσης Ραββουλά (5ος αι.) στην περιοχή της δικαιοδοσίας του, 266: λεπροκομείο έξω από την πύλη Bet Semes της Έδεσσας (5ος αι.), 275: πτωχοκομείο στην περιοχή Φορδήσων, 288: ξενοδοχείο και λουτρά για λεπρούς στην πόλη Γάδαρα Τιβεριάδος και λουτρά επίσης για λεπρούς στη Σκυθόπολη (6ος αι.), 292: πτωχείο λεπρών στην Αλεξάνδρεια], τουλάχιστον σε αυτό της Αλεξάνδρειας αναφέρεται ο ξεχωριστός όροφος που προοριζόταν για τις γυναίκες ασθενείς.

93. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 223, κεφ. 32.

94. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 153, κεφ. 23.

95. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 241, κεφ. 22.

96. *Βίος Θεοδώρου Στουδίτη* Α, στ. 209, κεφ. 104.

97. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 229-230, κεφ. 34.

98. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 227-228, κεφ. 32.

99. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 470, κεφ. 62: *χοιράδας ἐν τῷ τραχήλῳ ἐμφέρουσα.*

100. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 62-63.

Σε ορισμένες περιπτώσεις η ασθένεια δεν κατονομάζεται και οι ίδιες οι γυναίκες, φοβούμενες προφανώς την κοινωνική απόρριψη, την κρατούσαν κρυφή.

Γυναίκα *κρυπτῷ πάθει βιαζομένη καὶ δεινῶς πάσχουσα* έκλινε το κεφάλι μπροστά στον τάφο του Γρηγορίου του Δεκαπολίτη και ιάθηκε[101]. Μοναχή στη μονή του Μαντινείου *πάθει δεινῷ κατετρύχετο καὶ τὸ πάθος εἶχεν ἀπόρρητον*. Θεραπεύτηκε κοντά στη σορό του αγίου Ευδοκίμου[102].

Η αναφορά στην ιατρική επιστήμη και στις μεθόδους της είναι συχνή στα αγιολογικά κείμενα. Έπρεπε να αποδειχτεί ότι η δύναμη του Θεού, μέσω του αγίου, παρενέβαινε όταν όλα τα ανθρώπινα μέσα[103] είχαν αποτύχει. Στις γυναίκες ασθενείς όμως οι αναφορές αυτές δεν είναι συχνές και τουλάχιστον όχι για όλες τις παθήσεις[104].

---

101. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 161-162, κεφ. 30.

102. *Βίος Ευδοκίμου*, 217, κεφ. 17.

103. Ιδιαίτερη έμφαση δίνουν τα αγιολογικά κείμενα και στην αντιπαράθεση των θεραπευτικών και άλλων δυνάμεων των αγίων με τη μαγεία και όσους την εξασκούσαν. Βλ., για παράδειγμα, τον άνδρα που, ενώ είχε σχεδόν θεραπευτεί στον τάφο της Μαρίας της Νέας, κατέφυγε στη συνέχεια σε *φαρμακόν τινα γυναῖκα*, ελπίζοντας, μάταια όπως αποδείχτηκε, σε περαιτέρω βελτίωση της υγείας του (*Βίος Μαρίας της Νέας*, 703, κεφ. 28). Εντυπωσιακή είναι επίσης η σύγκρουση των δυνάμεων του Βασιλείου του Νέου με τις μαγικές ικανότητες γυναίκας, η οποία χρησιμοποιούσε μαγικά φίλτρα για να παρασύρει ερωτικά λαϊκούς και μοναχούς [*Βίος Βασιλείου του Νέου* (VIL.), 308-311]. Για την υπόσταση και το ρόλο του μάγου στα αγιολογικά κείμενα της μεσοβυζαντινής περιόδου, βλ. ABRAHAMSE, «Magic and Sorcery».

104. Ο A. KAZHDAN («The Image of the Medical Doctor»), εκτός από την επιστολογραφία του 10ου και του 12ου αιώνα, μελετά την παρουσία γιατρών και στα αγιολογικά κείμενα του 9ου ως και του 11ου αιώνα, διαπιστώνει μείωση των αναφορών σε γιατρούς και στην αντιπαράθεση μεταξύ γιατρών και αγίων και ερμηνεύει τη μείωση αυτή ως ένδειξη έκπτωσης του ιατρικού επαγγέλματος στην κοινωνική ιεραρχία του 8ου ως τα τέλη του 10ου αιώνα. Υποθέτει ότι μετά τον 7ο αιώνα το ιατρικό επάγγελμα έχασε προσωρινά την κοινωνική καταξίωσή του: η κοινωνία έγινε αδιάφορη απέναντι στους γιατρούς, η αγιολογία τούς αγνοούσε και οι διανοούμενοι δεν τους θεωρούσαν ομότιμούς τους. Αλλαγή στη στάση αυτή εμφανίζεται, κατά το συγγραφέα, στα τέλη του 10ου αιώνα, οπότε τα αγιολογικά κείμενα επανήλθαν στην πολεμική τους εναντίον των γιατρών, οι οποίοι τολμούσαν να παραβληθούν με την παντοδυναμία των αγίων. Παρ' όλα αυτά, η πολεμική δεν πέτυχε και ο γιατρός το 12ο αιώνα στέκεται ισάξια απέναντι στους μορφωμένους και στους ανώτερους αξιωματούχους και είναι σεβαστός από μία κοινωνία ανθρώπων που άρχισαν να ενδιαφέρονται περισσότερο για την υγεία παρά για τη σωτηρία τους.

Η άποψη του Kazhdan θα ερμήνευε, ίσως, και τη σπανιότητα αναφορών στα αγιολογικά κείμενα της εποχής που εξετάζεται σε γυναίκες που αναζητούσαν ιατρική βοήθεια για τις ασθένειές τους. Ωστόσο δεν είναι εύκολο να δεχτεί κανείς ότι τον 9ο και 10 αιώνα, εποχή πνευματικής και επιστημονικής αναγέννησης στο Βυζάντιο, μία επιστήμη αξιοσέβαστη ανά τους αιώνες είχε πέσει σε δυσμένεια και κοινωνική απαξίωση.

Γνωρίζουμε ότι η γριά γυναίκα από τη Βοιωτία με το οφθαλμολογικό πρόβλημα στο Βίο του οσίου Λουκά *οὐ... τὸν βίον πενιχρὸν ἔχουσα* είχε πρώτα απευθυνθεί σε γιατρούς[105]. Σε γιατρούς είχε απευθυνθεί και άλλη γυναίκα στον ίδιο Βίο για δερματική πάθηση: *μυρίων ἰατρικῶν ἀνασχομένη βοηθημάτων*[106]. Και οι δύο γυναίκες αποτελούν μεμονωμένα παραδείγματα προερχόμενα και τα δύο από το ίδιο κείμενο.

Από όλες τις άλλες παθήσεις, όσο τουλάχιστον μαθαίνουμε από τα αγιολογικά κείμενα, κυρίως στους δύσκολους τοκετούς και στις αιμορραγίες είχαν προηγουμένως οι γυναίκες καταφύγει σε γιατρούς. Προφανώς νοούνται μαίες ή ιάτραινες, και όχι άντρες γιατροί, που δεν επιτρεπόταν να βλέπουν τα απόκρυφα μέρη της γυναίκας. Για τις άλλες παθήσεις, πάντα σύμφωνα με τις πηγές που εξετάζονται, συνήθως δεν συμβουλεύονταν γιατρό. Θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί ότι οι άλλες παθήσεις, από τις οποίες αναφέρεται ότι έπασχαν οι γυναίκες, δεν ήταν ιάσιμες κατά την αντίληψη των Βυζαντινών (καρκίνος, δαιμόνιο, παράλυση ως αποτέλεσμα δαιμονικής επιβουλής). Για τις δερματικές παθήσεις όμως και τις παθήσεις των οφθαλμών θα μπορούσε να τις είχε δει γιατρός, έστω πρακτικός. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι οι γυναίκες, στην πλειονότητά τους, και ιδιαίτερα όσες δεν ανήκαν σε εύρωστες οικονομικά οικογένειες, δεν κατέφευγαν εύκολα σε γενικούς γιατρούς. Όταν αυτό συνέβαινε, προτιμούσαν τις μαίες ή τις πρακτικές ιάτραινες, που, κυρίως στην επαρχία, ήταν περισσότερο προσιτές, και δεν επωφελούνταν αρκετά από τις δυνατότητες της βυζαντινής ιατρικής επιστήμης.

Όσες γυναίκες είχαν δεχτεί την ευεργεσία αγίων δεν δίσταζαν να εμφανιστούν δημόσια, να επιδείξουν την ίασή τους και να γίνουν αντικείμενα περιέργειας και θαυμασμού από τους συντοπίτες τους. Η γυναίκα, που θεραπεύτηκε από δαιμόνιο στον τάφο του Ιωάννη του Νέου, διακήρυσσε το θαύμα[107]. Η γυναίκα της Σπάρτης, όταν μία νύχτα ανέκτησε την κινητικότητα των ποδιών της μετά την επέμβαση του Νίκωνος του Μετανοείτε, άρχισε να φωνάζει και *διυπνισθεῖσα πᾶσα ἡ πόλις, πάντες ἔδραμον ὅλῳ ποδὶ ἐν τῷ θείῳ τεμένει, καί, θεασάμενοι το γεγονός, ἐθαύμαζον*[108]. Ήταν και αυτή μία από τις ευκαιρίες που είχαν οι γυναίκες να κυκλοφορούν ελεύθερα και μία από τις καταστάσεις τις οποίες οι σύγχρονοί τους αποδέχονταν και επέτρεπαν προκειμένου να δημοσιοποιηθεί η δύναμη ενός αγίου.

---

105. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 212, κεφ. 86.
106. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 212, κεφ. 85.
107. *Βίος Ιωάννη του Νέου*, 686, κεφ. 13.
108. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 102, κεφ. 36.

Οι γυναίκες δέκτες της θαυματουργού δράσης των αγίων ανήκαν σε όλο το φάσμα της βυζαντινής κοινωνίας, περιλαμβανομένης και της δούλης[109]. Καμία δεν αποκλειόταν λόγω της κοινωνικής της προέλευσης. Ωστόσο, η ευγενική ή αριστοκρατική καταγωγή σημειωνόταν (έτσι αναφέρονται οι συγκλητικές), ώστε να αποδείξουν οι βιογράφοι το υψηλό επίπεδο των ανθρώπων που προσέτρεχαν στον ήρωά τους, όπως επίσης και η μεγάλη ένδεια, για να αποδειχτεί η φιλευσπλαχνία του αγίου. Στο μεγαλύτερο ποσοστό τους όμως οι γυναίκες αναφέρονται απλώς με το δηλωτικό του φύλου τους, *γυνή τις*, ή της καταστάσεως τους, *μοναχή, παρθένος, κόρη*. Ο όρος *γύναιον* —ουδέτερο γένος— χρησιμοποιείται επίσης αρκετά συχνά για να υποδηλώσει ότι ο άγιος προσέφερε τις υπηρεσίες του σε άτομα που για εκείνον ήταν απαλλαγμένα από τα δηλωτικά του γένους και του φύλου τους.

Οι πιο πλούσιες Βυζαντινές ή οι σύζυγοί τους είχαν τη δυνατότητα να στείλουν ένα μέλος του προσωπικού του σπιτιού και να φέρουν εκεί τον άγιο αν ήταν στη ζωή ή να ζητήσουν ένα θαυματουργό αντικείμενο από τον τάφο του. Με αυτό τον τρόπο απέφευγαν τη δημόσια εμφάνιση και προστατεύονταν από την έκθεση σε αδιάκριτα μάτια.

Ακόμη και οι πόρνες, κατά την επιταγή του Ευαγγελίου άλλωστε, περιλαμβάνονταν στο κοινό των θαυμάτων των αγίων με σκοπό να επανέλθουν στο σωστό δρόμο ή και να παντρευτούν, αφού ως αιτία της πάθησής τους φαίνεται η ακόλαστη ζωή τους.

Η αγία Θωμαΐς γνώριζε μία γυναίκα άσεμνη και ακόλαστη, που υπέφερε έξι χρόνια από αιμορραγία. Τη συνάντησε και της συνέστησε να αποφεύγει τις ερωτικές σχέσεις στις μεγάλες γιορτές της χριστιανοσύνης. Η πόρνη αποδέχτηκε την υπόδειξη της αγίας και εκείνη *τῷ συνήθει ἐλαίῳ... τὴν γυναῖκα χρίσασα*, τη θεράπευσε. Η πρώην αμαρτωλή υποσχέθηκε, ανταποδίδοντας το καλό που της έγινε, να μην αμαρτήσει στο μέλλον, *τὸ γὰρ τοῖς ἀφροδισίοις χρᾶσθαι καὶ μίγνυσθαι πάθεσιν ἄτοπον ἐλογίζετο*[110]. Την ευλογία και τη χάρη της Θωμαΐδος δέχτηκε ακόμη μία πόρνη που υπέφερε από καρκίνο του μαστού και έμαθε για την ίαση της προηγουμένης. Έσπευσε τότε να ικετεύσει την αγία για τη θεραπεία της, και εκείνη τη συμβούλευσε να απαρνηθεί τη μέχρι τότε ζωή της και να συνάψει νόμιμο γάμο. Η γυναίκα υπάκουσε στην προτροπή και *τοῦ κατὰ σκοπὸν ταύτης ἐπέτυχε*[111].

Και οι δύο αυτές γυναίκες είχαν πληγεί από ασθένειες που, σύμφωνα με τα κείμενα, είχαν άμεση σχέση με τον τρόπο ζωής τους και για τη θεραπεία δεν αρκούσε

109. Βλ. κεφ. «Η δούλη», 267-268.

110. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 238, κεφ. 13.

111. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 238, κεφ. 14.

μόνο η επέμβαση της αγίας αλλά έπρεπε να προηγηθεί η μεταμέλεια και η αποδοκιμασία των ακολασιών τους. Η παραίνεση της Θωμαΐδος προς τη δεύτερη πόρνη να παντρευτεί συνδέεται άμεσα και με το πρότυπο που ο Βίος της αγίας προβάλλει, δηλαδή την ενίσχυση και τη στήριξη του θεσμού του γάμου[112]. Εντύπωση πάντως προκαλεί το γεγονός ότι στη γυναίκα αυτή, με τον τόσο ταραγμένο προγενέστερο βίο, δινόταν από την κοινωνία η δυνατότητα να γίνει νόμιμη σύζυγος.

Σε όλες σχεδόν τις περιπτώσεις θαυμάτων που προαναφέρθηκαν, οι γυναίκες δεν έκρυβαν την ασθένειά τους. Λίγες ήταν εκείνες που κρατούσαν το πάθος τους κρυφό και ανομολόγητο. Οι περισσότερες δεν φαίνεται να ζούσαν απομονωμένες και εγκαταλειμμένες και σπάνια αισθάνονταν ντροπή για την ασθένειά τους (όπως η γυναίκα που είχε παραμορφωθεί στο πρόσωπο). Ωστόσο, είναι αξιοσημείωτο ότι στο μεγαλύτερο ποσοστό τους οι γυναίκες, όταν η ασθένεια το επέτρεπε, πήγαιναν μόνες στους αγίους ή στους τάφους τους.

Συνοδεύονταν συνήθως όταν ήταν μοναχές –όπως οι δύο τυφλές της μονής των Περιστερών που οδηγήθηκαν στον τάφο του οσίου Ευστρατίου[113]– γιατί από τη θέση τους ήταν αναμενόμενο να έχουν βοήθεια και συμπαράσταση από τις συνασκήτριές τους. Από τις λαϊκές, μεταφέρονταν επίσης σε φορείο, χωρίς να διευκρινίζεται από ποιον, οι γυναίκες με κινητικά προβλήματα, χωρίς αυτό να αποτελεί κανόνα, αφού, μεταξύ άλλων, η παράλυτη Σπαρτιάτισσα αναγκάστηκε να συρθεί μόνη στον όσιο Νίκωνα. Όμως, τόσο οι τυφλές όσο και οι παραπληγικές ή ανάπηρες γυναίκες δεν είχαν και πρακτικά τη δυνατότητα να καταφύγουν μόνες στους αγίους.

Στις περισσότερες περιπτώσεις που αναζητούσαν μόνες βοήθεια δεν διευκρινίζεται αν ήταν παντρεμένες ή όχι. Όταν ήταν χήρες, συνήθως σημειώνεται ή προκύπτει από τα συμφραζόμενα. Στις χήρες, μητέρες που είχαν την τύχη να θεραπευτούν τα άρρωστα παιδιά τους[114], ας προστεθεί και η ετοιμοθάνατη Ελένη, που σώθηκε από τον όσιο Νικόλαο († 867), ηγούμενο της μονής Στουδίου, και ήταν χήρα του πατρικίου Μανουήλ[115].

Εκτός από όσες είχαν προβλήματα μερικής ή ολικής παράλυσης, οι γυναίκες αντιμετώπιζαν μόνες την τύχη τους. Ακόμη και αν ήταν παντρεμένες, εμφανίζονταν στους αγίους χωρίς συνοδό, όπως η σύζυγος ενός *κληρικοῦ τῆς περιωνύμου καὶ μεγά-*

112. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και γάμος», 66-68.
113. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 399, κεφ. 59.
114. Βλ. κεφ. «Η χήρα», 178-180.
115. *Βίος Νικολάου Στουδίτη*, στ. 916.

λης ἐκκλησίας. Ήταν κατειλημμένη από δαιμόνιο, *ἔπραττεν ἄσεμνα* και κατέφυγε μόνη στον όσιο Ευάρεστο[116]. Ας μην ξεχνάμε και εκείνες, για τις οποίες οι σύζυγοι ζητούσαν βοήθεια κατά τη διάρκεια ενός δύσκολου τοκετού, όμως σε αυτές τις περιπτώσεις το κίνητρο δεν ήταν μόνο το ενδιαφέρον για τη σύζυγο αλλά και για το βρέφος που επρόκειτο να γεννηθεί. Στο μεγαλύτερο ποσοστό τους οι Βυζαντινές προσέτρεχαν ασυνόδευτες στη χάρη των αγίων. Να υποθέσουμε λοιπόν ότι όλες αυτές οι γυναίκες που αναφέρονται στα θαύματα ότι έπασχαν από δαιμόνιο ή άλλες ασθένειες ήταν ανύπαντρες ή και σε αυτή ακόμη την περίπτωση δεν είχαν τη συμπαράσταση κάποιου άλλου μέλους της πατρικής οικογένειάς τους; Μία τέτοια σκέψη θα οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι οι ανύπαντρες γυναίκες αποτελούσαν μεγάλο τμήμα του βυζαντινού πληθυσμού. Αυτή η θέση όμως έρχεται σε αντίθεση με τη βυζαντινή πραγματικότητα, όπως προκύπτει από τα αγιολογικά κείμενα στο σύνολό τους και από τις άλλες πηγές. Οι γυναίκες δεν ήταν εύκολο να ζήσουν μόνες στη βυζαντινή κοινωνία και ήταν ακόμη πιο δύσκολο ως ασθενείς να εξασφαλίσουν τη διαβίωσή τους χωρίς τη συμπαράσταση και τη φροντίδα του συζύγου ή της πατρικής οικογένειας. Ένα μεγάλο ποσοστό ανύπαντρων γυναικών θα συνιστούσε μείζον κοινωνικό πρόβλημα, και ήταν επίσης έξω από το προδιαγεγραμμένο και παραδεκτό πλαίσιο της γυναικείας ζωής.

Πώς εξηγείται επομένως το γεγονός; Το πιθανότερο είναι πως οι Βυζαντινές αυτές εμφανίζονται μόνες, χωρίς πατρική ή συζυγική συμπαράσταση, όχι γιατί δεν ανήκαν σε οικογενειακό περιβάλλον ή το περιβάλλον αυτό δεν ενδιαφερόταν για την τύχη τους, από τη στιγμή που δεν ήταν σε θέση να προφέρουν υπηρεσίες και να ανταποκριθούν στο ρόλο τους. Οι περισσότερες ανήκαν σε κατώτερα κοινωνικά στρώματα και δεν είχαν τη δυνατότητα να συνοδευτούν από δούλες στις μετακινήσεις τους. Οι κοινωνικοί κανόνες, που απαγόρευαν την ελεύθερη κίνηση των ασυνόδευτων γυναικών, προφανώς δεν ίσχυαν για μέλη της κοινωνίας που η κατάστασή τους τα καθιστούσε ανενεργά και προβληματικά. Η άρρωστη Βυζαντινή βρισκόταν, κατά κάποιον τρόπο, στο περιθώριο της κοινωνίας και τα θαύματα των αγίων, εκτός από το να αποδείξουν τις θεϊκές ιδιότητες αυτών που τα τελούσαν, απέβλεπαν στην κατά το δυνατό αποδοχή της ανήμπορης ή ανάπηρης στην κοινωνία ιδίως μετά την αποθεραπεία της. Οι γυναίκες, υγιείς, επανεντάσσονταν στο μοναστικό ή οικογενειακό περιβάλλον στο οποίο ανήκαν πριν νοσήσουν.

116. *Βίος Ευαρέστου*, 319, κεφ. 38.

Δ. Η ΔΟΥΛΗ

Οὐ γὰρ ἐφάμιλλος δεσποίνῃ θεράπαινα,
οὐδὲ μὴ κληρονομήσῃ ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης
μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας
Βίος Νικηφόρου πατριάρχη (DE BOOR), 149

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ, όπως προκύπτει από τα νομοθετικά κείμενα, διατήρησε τη διάκριση της ρωμαϊκής σε ελεύθερους, απελεύθερους και δούλους[1] σε όλη την ιστορική πορεία της[2], παρά τη θεωρητική αρχή περί ισότητας των ανθρώπων[3]. Το νομικό καθεστώς των δούλων[4], όπως είχε καθοριστεί από το προϊουστινιάνειο δίκαιο, υπέστη ελαφρές διαφοροποιήσεις στην πορεία του χρόνου χωρίς όμως να μεταβληθεί σημαντικά[5]. Οι δούλοι δεν ήταν τίποτε περισσότερο από έμβια όντα χωρίς κανένα δικαίωμα. Δεν επιτρεπόταν να έχουν προσωπική περιουσία[6], να πωλούν, να αγοράζουν ή να διαθέτουν, δεν είχαν δικαίωμα να παντρευτούν[7] και δεν είχαν δικαιώματα στα παιδιά τους, δεν μπορούσαν να επιλέγουν την εργασία ή τον κύριό τους, ούτε να

---

1. Βλ. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 34 και σημ. 2-5.

2. Όπως σημειώνει η Helga Köpstein, ο θεσμός της δουλείας δεν έπαψε να υπάρχει ως το τέλος της αυτοκρατορίας, αλλά μετά τον 11ο αιώνα υποχώρησε ουσιαστικά ύστερα από την τελευταία αναλαμπή του 9ου και 10ου αιώνα· βλ. KÖPSTEIN, «Νομική κατάσταση των δούλων κατά την Πείρα», 410 και σημ. 2-4, όπου οι σχετικές απόψεις και η βιβλιογραφία.

3. Βλ. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 33 και σημ. 3, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

4. Βλ. YANNOPOULOS, *La société profane*, 267-269.

5. Η Köpstein, μελετώντας τις δικαστικές αποφάσεις του Ευσταθίου Ρωμαίου σε περιπτώσεις που εμπλέκονταν δούλοι, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι τον 11ο αιώνα δεν υπήρχαν νεωτερισμοί στο νομικό καθεστώς των δούλων· βλ. KÖPSTEIN, «Νομική κατάσταση των δούλων κατά την Πείρα».

6. Στο Βίο του Βασιλείου του Νέου όμως ο άγιος χάρισε στην ηλικιωμένη δούλη του τρία νομίσματα που του είχε δωρίσει η αυγούστα Ελένη, σύζυγος του Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου: *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VIL.), 303: *τρία καὶ μόνα νομίσματα εἴληφε καὶ τῇ ὑπηρετούσῃ αὐτῷ γραΐ δι' ἐκεῖσε τότε παρεστώσῃ δέδωκε.*

7. Εφόσον μέσω του γάμου, μεταξύ άλλων, ρυθμίζεται η μεταβίβαση του πλούτου από γενιά σε γενιά, ο γάμος δεν παίζει ρόλο για το δούλο ο οποίος, αφού δεν διαθέτει πατρική περιουσία, ζευγαρώνει αλλά δεν παντρεύεται· βλ. DUBY, *Ο Ιππότης, η Γυναίκα και ο Ιερέας*, 17.

είναι μάρτυρες, να ταξιδεύουν, να αποδέχονται κληρονομιά ή δωρεά, δεν είχαν το δικαίωμα επίσης να προστατέψουν ή να υπερασπιστούν τη ζωή τους[8].

Η Εκκλησία, ρυθμιστικός παράγοντας σε πολλούς τομείς της βυζαντινής ζωής, περιορίστηκε στην προκειμένη περίπτωση στη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης των δούλων χωρίς να επιχειρήσει ή να προπαγανδίσει την κατάργηση του θεσμού της δουλείας[9].

Στα νομικά κείμενα, όπως έχει ήδη παρατηρηθεί[10], παρουσιάζονται οι αλλαγές στην υπόσταση των δούλων, και τα ίδια καθορίζουν τους όρους απόκτησης και εκμετάλλευσης όσων είτε γεννιόνταν δούλοι, είτε υπέπιπταν σε αυτή την κατηγορία ως αιχμάλωτοι[11] ή ως αντικείμενα αγοραπωλησίας[12]. Επειδή όμως τα κείμενα αυτά δεν αποδίδουν πάντα την κοινωνική πραγματικότητα, αυτή μπορεί να αναζητηθεί, μεταξύ άλλων αφηγηματικών πηγών, στα αγιολογικά κείμενα. Η μελέτη των Βίων του 10ου αιώνα και κυρίως του Βίου του Βασιλείου του Νέου[13], που έγινε προς αυτή την κατεύθυνση, κατέληξε, τουλάχιστον για τη συγκεκριμένη εποχή και στα γεωγραφικά όρια της Κωνσταντινούπολης, ότι οι δούλοι θεωρούνταν στο πλαίσιο των καθημερινών συναλλαγών μέλη της μείζονος κοινότητας και είχαν μεγάλα περιθώρια κοινωνικής δραστηριότητας, στην οποία δεν στεκόταν εμπόδιο η ανύπαρκτη νομική υπόστασή τους[14].

Στην παρούσα μελέτη θα αναζητηθεί το προβαλλόμενο πρότυπο της δούλης, ο κοινωνικός ρόλος της, και το καθεστώς διαβίωσής της στη βυζαντινή κοινωνία, όπως αυτά προκύπτουν από τα αγιολογικά κείμενα της περιόδου που εξετάζεται, και θα επιχειρηθεί ο συσχετισμός της πραγματικότητας με την ισχύουσα εκάστοτε νομοθεσία.

Είναι γνωστό ότι οι δούλοι της μεσοβυζαντινής περιόδου ήταν κυρίως απόγονοι των δούλων της πρώιμης περιόδου. Σε αυτούς προστίθενταν οι εισαγόμενοι σκλά-

---

8. YANNOPOULOS, *La société profane*, 267 και σημ. 1, όπου και οι παραπομπές στην ιουστινιάνεια νομοθεσία.

9. YANNOPOULOS, *La société profane*, 269-272. Βλ. και PERENTIDIS, «L'ordination de l'esclave», 231-248.

10. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 35.

11. Για την τύχη των αιχμαλώτων πολέμου την εποχή αυτή, βλ. KOLIA-DERMITZAKI, «Prisoners of War».

12. Για το εμπόριο των δούλων, βλ. KÖPSTEIN, «Νομική κατάσταση των δούλων κατά την Πείρα», 414-415 και σημ. 33, όπου η σχετική βιβλιογραφία.

13. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 33-51.

14. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 50-51.

βοι και τα θύματα της πειρατείας[15]. Στους Βίους των αγίων η παρουσία δούλων γυναικών γενικά δεν είναι συχνή. Αποφεύγεται όμως συστηματικά η διευκρίνηση του τρόπου κτήσης τους. Λίγες σχετικές μνείες έχουν εντοπιστεί[16]. Η μία αφορά στην αιχμαλωσία της οσίας Θεοκτίστης της Λεσβίας, τον 9ο αιώνα, από Άραβες πειρατές με σκοπό την πώλησή της ως δούλης[17]. Η δεύτερη είναι αυτή στο Βίο του Νίκωνος Μετανοείτε έναν αιώνα αργότερα. Ληστές «εθνικοί»[18] της περιοχής της Σπάρτης άρπαξαν την κόρη ενός αγρότη με σκοπό να την πωλήσουν ως δούλη και να αποκομίσουν οικονομικό όφελος (*Ἀπεμπολῆσαι γὰρ αὐτὴν διεσκόπουν καὶ πρὸς δουλείαν ἐκδοῦναι*). Οι φωνές της κόρης και ο θρήνος των γονέων της ξεσήκωσαν τους κατοίκους της γύρω περιοχής, που μπροστά στην εικόνα του αγίου ζητούσαν βοήθεια. *Νέφος ὥσπερ βαθὺ καὶ ἀχλυῶδες* τότε στέρησε στους άρπαγες την όραση και αμέσως εκείνοι κατάλαβαν την αιτία της θείας τιμωρίας τους. Υποσχέθηκαν, πέφτοντας στο έδαφος, να επιστρέψουν *τὴν ἁρπαγεῖσαν κόρην*, αλλά μόλις ανέκτησαν την όρασή τους προσπάθησαν να συνεχίσουν το δρόμο τους *τὴν παῖδα ἀνελόμενοι*. Νέα θεϊκή επέμβαση τύφλωσε ξανά τους ληστές που αποθαρρυμένοι πια, μετανοώντας για την πράξη τους, με δάκρυα στα μάτια αποφάσισαν *ἐπανασώζειν τὴν παῖδα τοῖς ἰδίοις γονεῦσι*. Αμέσως αποκαταστάθηκε το φως τους: *τοῖς δὲ γονεῦσιν ἡ κόρη ἀθιγὴς πάντῃ καὶ ἀνέπαφος ἀπεδίδοτο*. Το γεγονός αυτό αποτέλεσε μάθημα για τους ληστές αλλά και για όλους τους κατοίκους της περιοχής, *ὥστε καὶ δι' εὐχῆς πάντας τίθεσθαι μηκέτι τοιοῦτόν τι διανοηθῆναι*[19].

Φαίνεται ότι το γεγονός αυτό λειτούργησε ως αποτρεπτικό της πρακτικής που συνηθιζόταν στην περιοχή της Λακωνικής. Δεν είναι γνωστό αν κάπου εκεί λειτουρ-

---

15. YANNOPOULOS, *La société profane*, 279-289.

16. Η αρπαγή κόρης στην Αντιόχεια της Συρίας από το στρατό των Αρμενίων, γύρω στο 993/4 (*Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 513-514), δεν συμπεριλαμβάνεται γιατί στο κείμενο δεν αναφέρεται ο σκοπός για τον οποίο οι στρατιώτες άρπαξαν τη νεαρή κοπέλα, την οποία ελευθέρωσε ο όσιος. Για την παρουσία των Αρμενίων στην περιοχή και τη χρονολόγηση του γεγονότος, βλ. ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Όσιος Λάζαρος*, 156-160.

17. *Βίος Θεοκτίστης Λεσβίας*, 11, κεφ. 17: *ἐπιδραμόντες Ἄραβες Κρῆτες, ... ᾐχμαλώτισαν ἅπαντας... προσαγαγόντες δὲ τοὺς αἰχμαλώτους ἠργυρολόγουν καὶ τὰ τιμήματα διετίθεντο· ἐγὼ δὲ* (η αγία) *σκηψαμένη πρόφασιν καὶ πρὸς τὴν ὕλην χωρήσασα, δρόμῳ πρὸς τὸ πρόσω καὶ τὸ ἐνδότερον ἐχώρουν τῆς νήσου.*

18. Για τη χώρα των «εθνικών», δηλαδή την περιοχή στην οποία κατοικούσαν οι Μηλιγγοί και οι Εζερίτες, βλ. σχόλια στο *Βίο Νίκωνος Μετανοείτε*, 445-446, όπου και η σχετική βιβλιογραφία· βλ. επίσης ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία* Β1, 362-363.

19. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 140-142, κεφ. 52.

γούσε αγορά δούλων, όπως αυτή που αναφέρεται στην Κωνσταντινούπολη[20], αλλά ήταν μάλλον φαινόμενο συνηθισμένο, τουλάχιστον στην περιοχή, οι εθνικοί να ασκούν αυτό το εμπόριο.

Μία ακόμη σχετική πληροφορία παρέχει ο Βίος του Πέτρου, επισκόπου Άργους. Κατά τη διάρκεια των επιδρομών Κρητών Σαρακηνών το 10ο αιώνα στην Πελοπόννησο, πλήθος αιχμαλώτων από τα νησιά του Αιγαίου και περιοχές της Πελοποννήσου πωλούνταν ως δούλοι στο Ναύπλιο[21]. Εκεί, ο επίσκοπος Πέτρος ερχόταν σε συμφωνία με τους Σαρακηνούς και αγόραζε, απελευθερώνοντάς τους στη συνέχεια, πλήθος αιχμαλώτων[22]. Κάποτε, ανάμεσα στο πλήθος των αιχμαλώτων υπήρχε μία γυναίκα σώφρων, ωραία στο πρόσωπο και θαυμάσιας εμφάνισης. Και ενώ όλους τους άλλους *ἄνδρας τε καὶ παῖδας καὶ γύναια* οι Σαρακηνοί έβγαλαν από το πλοίο προς πώληση, τη συγκεκριμένη γυναίκα την κράτησαν με το πρόσχημα ότι θα την παραδώσουν στο φύλαρχό τους. Οι προσπάθειες των ανθρώπων του επισκόπου να πείσουν τους πειρατές να πουλήσουν και τη γυναίκα αυτή απέτυχαν, οδήγησαν μάλιστα σε ένοπλη σύγκρουση και στην υπαναχώρηση των εμπόρων, οι οποίοι πήραν τους αιχμαλώτους που είχαν ήδη εξαγοραστεί, επιβιβάστηκαν στο πλοίο τους και αναχώρησαν. Η θλίψη του επισκόπου Πέτρου για την εξέλιξη των γεγονότων ήταν μεγάλη και οι προσευχές του έφεραν τη λύτρωση. Το εχθρικό πλοίο συγκρούστηκε με βυζαντινό πολεμικό και η νίκη στάθηκε στο πλευρό των δικαίων. Οι αιχμάλωτοι επέστρεψαν στο Ναύπλιο και ελευθερώθηκαν[23]. Η ιστορία αυτή μαρτυρεί την ύπαρξη αγοράς δούλων στο Ναύπλιο τη συγκεκριμένη εποχή.

Στον ίδιο Βίο ιστορείται η περιπέτεια μιας απελεύθερης[24] *διὰ μόνην ὥραν τοῦ σώματος ὑπὸ τοῦ τότε στρατηγοῦντος εἰς δουλείαν ἑλκομένης*[25]. Η γυναίκα ζήτησε

20. *Πάτρια*, 185· βλ. και Αγγελιδη, «Δούλοι», 45-46.

21. Βλ. σχόλια του εκδότη του Βίου, Κ. Κυριακόπουλου, για τις αραβικές επιδρομές τη συγκεκριμένη περίοδο και για την άποψη ότι το Ναύπλιο είχε μετατραπεί σε σκλαβοπάζαρο: *Βίος Πέτρου Άργους*, 478-481, 14.2-6.

22. *Βίος Πέτρου Άργους*, 244, κεφ. 14: *Πυνθανόμενοι* (οι Κρήτες) *δὲ τὸν εἰς ἄκρον ἔλεον τοῦ ἀνδρὸς τῇ Ναυπλίᾳ καταίροντες καὶ πίστεις λαμβάνοντες καὶ διδόντες τοὺς αἰχμαλώτους ἀπεδίδοσαν λύτρων. Καὶ τοῦτο ποιοῦντες ἀνὰ πᾶν ἔτος οὐ διελίμπανον.*

23. *Βίος Πέτρου Άργους*, 244-246, κεφ. 15.

24. Κατά τον Κυριακόπουλο (*Βίος Πέτρου Άργους*, Σχόλια, 483, 16.1), πρόκειται πιθανώς για γυναίκα που είτε είχε απελευθερωθεί από τους Σαρακηνούς είτε ήταν σλαβικής καταγωγής.

25. *Βίος Πέτρου Άργους*, 246, κεφ. 16. Όσον αφορά στον αξιωματούχο στον οποίο αναφέρεται ο βιογράφος, ίσως να πρόκειται για τον πρωτοσπαθάριο Θεοφύλακτο, ο οποίος πιθανόν υπήρξε στρατηγός την εποχή του θανάτου του αγίου Πέτρου ή λίγο μετά· βλ. *Βίος Πέτρου Άργους*, Σχόλια, 483-484, 16.2.

άσυλο στον επίσκοπο Πέτρο, ο οποίος επενέβη. Ο αξιωματούχος τιμωρήθηκε με φοβερή ασθένεια, που τελικά τον ανάγκασε να υπαναχωρήσει στις απαιτήσεις του, και μετανιωμένος για τις πράξεις του αφιέρωσε τη ζωή του στην εξυπηρέτηση του επισκόπου, ενώ η κόρη παρέμεινε ελεύθερη.

Ένας ακόμη τρόπος απόκτησης δούλων, που αποκλειόταν από τα νομικά κείμενα[26] αλλά που ωστόσο οι αφηγηματικές πηγές και κυρίως οι αγιολογικές αποκαλύπτουν, ήταν η εκούσια μετακίνηση στην κατηγορία των δούλων. Η σύζυγος του Θεοφάνη του Ομολογητή, Μεγαλώ, πουλήθηκε μόνη της ως δούλη[27]. Η πληροφορία αυτή μαρτυρείται σε μία μόνο παραλλαγή του Βίου του Θεοφάνη[28] και εμφανίζει, όπως έχει ήδη παρατηρηθεί[29] την πράξη αυτή ως ένδειξη ταπείνωσης. Παράλληλα όμως αναδεικνύει μία ακόμη πιθανή πηγή προέλευσης δούλων.

Ανεξάρτητα από τον τρόπο απόκτησής τους, ενδιαφέρον είναι να καταγραφούν οι συνθήκες και οι όροι διαβίωσης των δούλων γυναικών καθώς και οι σχέσεις με τους κυρίους τους, όπως παρουσιάζονται στα αγιολογικά κείμενα.

Η συμπεριφορά των κυρίων προς τις δούλες εμφανίζεται με δύο μορφές. Άλλοτε οι δεσπότες τους, κυρίως γυναίκες, φέρονται με καλό και συγκαταβατικό τρόπο στις γυναίκες που έχουν στην υπηρεσία τους και άλλοτε αυταρχικά και βίαια. Η συμπεριφορά αυτή είναι σε συνάρτηση με το ρόλο του καλού ή του κακού που οι κύριοί τους διαδραματίζουν σε κάθε Βίο.

Ένα πρότυπο για το γενικότερο τρόπο διαβίωσης των οικιακών δούλων και τη συμπεριφορά των αφεντικών τους προς αυτές παρέχει ο επιτάφιος λόγος του Θεοδώρου Στουδίτη για τη μητέρα του. Στο κείμενό του ο Στουδίτης θέλει αφενός να δώσει μία κολακευτική εικόνα για τη μητέρα του και αφετέρου να υποδείξει την ιδανική αντιμετώπιση των δούλων. Η Θεοκτίστη, όπως αναφέρει ο γιος της, φερόταν με εξαιρετι-

26. Νεαρά 59 Λέοντος Ϛ΄, NOAILLES - DAIN, 221-223.

27. *Βίος Θεοφάνους* (DE BOOR A), 8: *ἴσασι πάντες οἱ τὴν Βιθυνῶν οἰκοῦντες χώραν, ὅπως ἑκουσίως ἐπράθη καὶ δουλικὴν μετῆλθε τάξιν.*

28. Στην έκδοση LATYŠEV (15) η Μεγαλώ με τη συνοδεία του συζύγου της, Θεοφάνη, εκάρη μοναχή σε μονή της Πριγκήπου και μετονομάσθηκε σε Ειρήνη, κατά την αυγούστα Ειρήνη Αθηναία· βλ. σχετικά, PATLAGEAN, «Les débuts d'une aristocratie», 27.

29. YANNOPOULOS, *La société profane*, 284. Ο συγγραφέας υποστηρίζει επίσης ότι παρόμοιες ενέργειες δεν πρέπει να ήταν συνηθισμένες. Η Νεαρά όμως 59 του Λέοντος Ϛ΄ (NOAILLES - DAIN, 221-223) η οποία απαγορεύει σε όποιον έχει γεννηθεί ελεύθερος να πωλείται μόνος ως δούλος, για να εισπράξει το τίμημα, πιστοποιεί την επανάληψη, ενδεχομένως συχνή, του φαινομένου. Ο Λέων Ϛ΄ υποστηρίζει ότι όποιος προβαίνει σε αυτή την ενέργεια έχει χάσει τα λογικά του.

κό τρόπο στις δούλες και στους δούλους της. *Διέτρεφεν, ἐπότιζεν, ἐνεδίδυσκεν, ὡς οὐδεὶς πολὺ τῶν ἄλλων, καὶ εἰ λίαν φιλανθρώπων.* Δεν περιοριζόταν να τους παρέχει τη συνήθη για τους δούλους καθημερινή τροφή, λαρδί, νερό και κρασί, αλλά πολύ συχνά και ειδικά τις γιορτινές ημέρες τούς έδινε κρέας, πουλερικά και καρυκεύματα, επειδή δεν άντεχε να γεύεται μόνον αυτή τέτοια εδέσματα. Εκτός όμως από την καλή καθημερινή διαβίωση, η Θεοκτίστη φρόντιζε και για το σωφρονισμό του υπηρετικού προσωπικού με έναν τρόπο που ο γιος της αναρωτιέται αν ήταν προς ψόγο ή προς έπαινο. Καθώς ήταν οξύθυμη και δεν συγκρατούσε εύκολα το θυμό της, έχοντας πάντα κατά νου τις επιθυμίες του Θεού, συχνά έβριζε και κτυπούσε τις δούλες που βρίσκονταν πιο κοντά της, προσπαθώντας να τις σωφρονήσει, να τις μάθει να μην κλέβουν και να τις φέρει στο δρόμο της αρετής (*ὑπὲρ σωφροσύνης καὶ ἀκλοπίας καὶ ἄλλης ἀρετῆς*). Στη συνέχεια όμως μετανοούσε για τη συμπεριφορά της, καθώς ήταν κυκλοθυμική. Πήγαινε στο δωμάτιό της, κτυπούσε τα μάγουλά της και δεν δίσταζε να πέσει στα πόδια των θεραπαινίδων που είχε ξυλοκοπήσει και να ζητήσει ειλικρινά συγγνώμη. Με αυτό τον τρόπο, *κεράσασα τῷ φόβῳ τὸν ἔλεον* κατόρθωνε *καὶ στέργεσθαι παρ' αὐτῶν φρουρεῖν αὐτὰς πρὸς σωφρονισμόν*, με αποτέλεσμα να πετυχαίνει *τὸ κράτιστον*[30].

Η συνήθης διατροφή των δούλων, ακόμη και στις πλούσιες αριστοκρατικές οικογένειες της Κωνσταντινούπολης, ήταν λιτή[31] και οπωσδήποτε όχι όμοια με των κυρίων τους, ενώ το ντύσιμό τους πρέπει να ήταν ατημέλητο. Η σωματική τιμωρία συνηθιζόταν[32], τόσο ώστε ούτε η ενάρετη μητέρα του Στουδίτη δεν μπορούσε να την αποφύγει. Η διαφορά της έγκειτο στη μεταμέλεια και τη συγγνώμη καθώς και στο σκοπό για τον οποίο χρησιμοποιούσε αυτό το μέτρο. Προσπαθούσε να σωφρονίσει τις δούλες της και να τις μάθει να μην κλέβουν, πράγμα που πρέπει να ήταν συνηθι-

---

30. Θεόδωρος Στουδιτης, *Επιτάφιος εις την εαυτού μητέρα*, στ. 888-889.

31. Όπως παρατηρεί όμως ο Yannopoulos (*La société profane*, 274), ήταν ίσως πολύ καλύτερη από την καθημερινή τροφή ελεύθερων μεν αλλά φτωχών Βυζαντινών.

Παρ' όλα αυτά στο Βίο του Βασιλείου του Νέου, η δούλη Θεοδώρα περνώντας μετά το θάνατό της από το τελωνείο της γαστριμαργίας, ελέγχθηκε από τους εκεί φορολόγους: *ἐπιφέροντες εἰς ἔλεγχον ἔμπροσθέν μου τὰς ἐν τῇ νεότητί μου γαστριμαργίας καὶ λαθροφαγίας, καὶ ὅσα ἤσθιον ἀφρόνως ἀπὸ πρωΐας ἕως ἑσπέρας, καθ' ὃν τρόπον καὶ οἱ ἀναίσθητοι χοῖροι ποιοῦσι, καὶ μὴ αἰσθανομένη τῶν πικρῶν τῶν τελωνίων ἐκείνων ἐτασμάτων, ... ὅπως τε ἤσθιον καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐν μεγάλῃ εὐρυχωρίᾳ, ἔν τε τῷ προγεύματι, τῷ γεύματι καὶ τῷ δείπνῳ, κορεννυμένη καὶ ἐσθίουσα ὑπὲρ κόρον, βαροῦσα μου τὸν στόμαχον καὶ τὴν γαστέρα ἐν ἀδηφαγίᾳ καὶ πλήθει διαφόρων βρωμάτων καὶ πωμάτων*: *Βίος Βασιλείου του Νέου* (Ves.), 30.

32. Βλ. παρακάτω, 271.

σμένο, ιδίως για αγαθά που στερούνταν. Σίγουρα όμως δεν ήταν συνηθισμένο το φαινόμενο η κυρία να πέφτει στα πόδια της δούλης, ζητώντας της συγχώρηση.

Η οικογένεια του Φιλαρέτου του Ελεήμονος περιελάμβανε στην ιδιοκτησία της πλήθος δούλων (*καὶ οἰκέται πολλοὶ ὑπῆρχον αὐτῷ*). Όταν όμως ο όσιος άρχισε να χάνει την περιουσία του από τις ελεημοσύνες, έμεινε με ένα δούλο και μία *παιδίσκη*[33]. Για τη δούλη αυτή φρόντισε ιδιαίτερα η σύζυγος του οσίου, Θεοσεβώ, σε μία περίοδο λιμού. Ζήτησε από τον άντρα της να τη συμπεριλάβει στα μέλη της οικογένειας και να της δώσει ίσο μερίδιο σιταριού από την προμήθεια που είχε κατορθώσει να εξασφαλίσει[34].

Το ενδιαφέρον των κυρίων για τις δούλες[35] εκφράζεται σε τρία ακόμη θαύματα αγίων.

Όταν ο όσιος Ευστράτιος βρισκόταν στην Κωνσταντινούπολη (9ος αι.)[36], η Θεοδοσία, πρώην σύζυγος του καίσαρα Βάρδα (ήταν αδελφή της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου[37]), τον παρακάλεσε να θεραπεύσει μία δούλη της που είχε αιμορραγίες[38].

Η σύζυγος του στρατηγού του θέματος Ελλάδος Ευθυμίου, που κατοικούσε στη Θήβα, έδειξε αμέριστο ενδιαφέρον για την τύχη μιας τυφλής δούλης της. Για να θεραπευτεί, έστειλε επιστολή με έμπιστο υπηρέτη της και ζήτησε από τη μονή του Αγίου Στεφάνου της Θεσσαλονίκης, στην οποία βρισκόταν ο τάφος της οσίας Θεοδώρας

33. *Βίος Φιλαρέτου*, 115.

34. *Βίος Φιλαρέτου*, 131: *Δὸς ἐμοὶ τὸ μόδιον, καὶ τὰ παιδιά σου πρὸς ἕνα, καὶ τὴν νύμφην μου ἕνα, ὁμοίως καὶ τὴν παιδίσκην μου, καὶ εἴ τι περισσεύει, δὸς αὐτὸ ὅπου θέλεις.*

35. Από τα αγιολογικά κείμενα δεν λείπουν και τα θαύματα προς όφελος ανδρών δούλων ύστερα από παράκληση των κυρίων τους. Βλ., για παράδειγμα, την περίπτωση ενός φίλου του Αντωνίου του Νέου, ο οποίος παρακάλεσε τον άγιο να θεραπεύσει *οἰκέτην παῖδα ὑπὸ δαίμονος ἐνοχλούμενον* [*Βίος Αντωνίου του Νέου* (HALKIN), 215].

36. Το γεγονός τοποθετείται χρονικά μετά το 858, μετά την πρώτη πατριαρχία του Ιγνατίου (847-858) η οποία έληξε με το επεισόδιο του Βάρδα (ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 193· ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 106-107). Ο αδελφός της αυγούστας απέβαλε τη γυναίκα του από το σπίτι επειδή αυτός είχε συνδεθεί ερωτικά με τη νύφη του (ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 169· ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 94). Η ενέργειά του προκάλεσε την οργή του Ιγνατίου, που επέβαλε ακοινωνησία στο Βάρδα και εκείνος με τη σειρά του πέτυχε την έκπτωση του Ιγνατίου από τον πατριαρχικό θρόνο (ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 193· ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, 106-107· πρβλ. *Βίος Νικολάου Στουδίτη*, στ. 905-908· *Βίος Ιγνατίου πατριάρχη*, στ. 504· ΨΣΥΜΕΩΝ, 667, ο οποίος αναφέρει και το όνομα της νύφης, Ευδοκία). Για τους πολιτικούς λόγους που οδήγησαν στην απομάκρυνση του Ιγνατίου από το θρόνο, βλ. DVORNIK, «Ignatius and Bardas»· βλ. και ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία* Β1, 229-230.

37. Σύμφωνα με το *Βίο Ειρήνης Χρυσοβαλάντου* (8, κεφ. 3) η αδελφή της Ειρήνης *τῷ καίσαρι Βάρδᾳ πρὸς γάμου κοινωνίαν ἐχρημάτισεν.*

38. *Βίος Ευστρατίου Αγαύρου*, 389, κεφ. 33.

(† 892), λάδι από το καντήλι της. Στο Βίο τονίζεται το ήθος και οι ικανότητες της δούλης που εκτιμήθηκαν από την κυρία της[39].

Στα μεταθανάτια θαύματα του Πέτρου Ατρώας συμπεριλαμβάνεται η ίαση της χωλής δούλης μιας γυναίκας, η οποία φρόντισε για τη θεραπεία της παιδίσκης που είχε στην υπηρεσία της[40], αφού προηγουμένως η ίδια είχε απαλλαγεί, με τη βοήθεια του ελαίου από τον τάφο του αγίου, από το νεκρό έμβρυό της[41].

Οι ερωτικές σχέσεις των αφεντικών με τις δούλες δεν ήταν ασυνήθιστο φαινόμενο στη βυζαντινή κοινωνία[42]. Η νομοθεσία, η οποία επέβαλε ποινές περιουσιακού χαρακτήρα στους έγγαμους κυρίους που διέπρατταν μοιχεία με δούλη τους[43] και προέβλεπε την τύχη των παιδιών που γεννιόνταν από αυτές τις σχέσεις, πιστοποιεί το γεγονός. Παιδιά από μητέρα δούλη και πατέρα ελεύθερο ανήκαν στον αφέντη της δούλης[44].

Οι σχέσεις αυτές ίσως υπονοούνται στο Βίο του Βασιλείου του Νέου στην περίπτωση της δούλης Θεοδώρας[45], ενός από τα κύρια πρόσωπα του Βίου. Όταν ο άγιος εγκαταστάθηκε στο σπίτι του πριμικήριου Κωνσταντίνου, ο οικοδεσπότης έθεσε στην υπηρεσία του μία από τις δούλες του, τη Θεοδώρα, που βρισκόταν ήδη σε προχωρημένη ηλικία. Σύμφωνα με το Βίο, η Θεοδώρα *τῇ κελεύσει τοῦ κυρίου αὐτῆς*, ενδε-

39. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 178, κεφ. 56: *Ἐκέκτητο δὲ ἡ αὐτὴ κοσμιωτάτη γυνὴ παιδίσκην, κατὰ πάντα αὐτῇ οὖσαν ἐράσμιον, ἔργοις τε καὶ φρονήσει τῶν ἄλλων αὐτῆς θεραπαινίδων ὑπερέχουσαν.*

40. *Θαύματα Πέτρου Ατρώας*, 161, κεφ. 108.

41. Βλ. κεφ. «Γυναικεία επαγγελματική δραστηριότητα», 291.

42. Βλ. σχετικά ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, «Το πρόβλημα των δούλων», 426-430.

43. Για τις ποινές, βλ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Έρως και Νόμος», 182· ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, «Η γυναικεία εγκληματικότητα», 220-221.

44. YANNOPOULOS, *La société profane*, 268, 285 και σημ. 40. Στη σημείωση αυτή ο συγγραφέας αναφέρει ως εξαίρεση του κανόνα τη Νεαρά 28 της Ειρήνης Αθηναίας (*μήτε μὴν τὰς οἰκετικὴν τύχην λαχούσας κόρας εἰσοικίζεσθαι εἰς γαμικὴν γνησιότητα ἢ καὶ ὀνομάζεσθαι ταύτας συζύγους, καὶ μάλιστα τοὺς ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἀξίᾳ ὄντας· ἐὰν δὲ τολμήσει τις ἀπὸ τοῦ παρόντος τοῦτο ἐπιτηδεῦσαι, παράνομον εἶναι τὸ συνοικέσιον καὶ τοὺς τικτομένους ἐκ τοῦ τοιούτου γάμου παῖδας νόθους τυγχάνειν*: BURGMANN, «Die Novellen», 26), με την οποία τα παιδιά που γεννώνται από δούλη και ελεύθερο χαρακτηρίζονται ως νόθα και όχι ως δούλοι. Είναι όμως προφανές ότι η Νεαρά, που απαγορεύει επίσης τον τρίτο γάμο, στοχεύει αλλού. Την εποχή εκείνη ο γάμος μεταξύ ελευθέρου και δούλης, με την άδεια του κυρίου, σήμαινε την απελευθέρωση της δούλης (*Εκλογή*, 8.1.3). Σκοπός λοιπόν της Ειρήνης ήταν να αποτρέψει τους *ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἀξίᾳ ὄντας*, τους υψηλά ισταμένους, από γάμους με πρώην δούλες, ορίζοντας τα συνοικέσια αυτά ως μη νόμιμα και καθιστώντας τα παιδιά τους νόθα.

45. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VIL.), 300-301. Βλ. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 40-41.

χομένως για να πολλαπλασιαστούν οι δούλοι του, είχε δημιουργήσει στο παρελθόν σχέσεις με ένα δούλο του σπιτιού από τον οποίο είχε αποκτήσει δύο παιδιά. Ο σύντροφός της ήταν πλέον νεκρός και εκείνη *ἐν σωφροσύνῃ καὶ εὐλαβείᾳ τὸ λοιπὸν διῆγεν* υπηρετώντας τον κύριό της και ανατρέφοντας τα παιδιά της. Αμέσως μετά ο βιογράφος παρατηρεί: *οὐκ εἶχε γὰρ σύμβιον ὁ κύριος αὐτῆς ἄζυγα τηρῶν ἑαυτὸν καὶ τῷ Κυρίῳ ἀρεταῖς σπουδάζων*. Η παρατήρηση αυτή του Γρηγορίου, που μάλλον θέλει να υποδηλώσει την απουσία ερωτικών σχέσεων μεταξύ του κυρίου και της Θεοδώρας ή οποιασδήποτε άλλης δούλης από όσες διέθετε ο Κωνσταντίνος, αφήνει ορισμένα ερωτηματικά, καθώς είναι γνωστό ότι τον τίτλο του πριμικήριου έφεραν ευνούχοι του Παλατίου[46]. Ο συγγραφέας του Βίου πάντως, δηλώνοντας ότι οι δύο διατηρούσαν την αγνότητά τους και ζούσαν σύμφωνα με τις επιταγές του Κυρίου, σαφώς υπονοεί ότι αυτό δεν ήταν αναμενόμενο για έναν άντρα που δεν είχε παντρευτεί και μία από τις δούλες του. Ωστόσο η Θεοδώρα, όπως αποκαλύφθηκε κατά τη διάβασή της από το τελωνείο[47] της μοιχείας μετά το θάνατό της, ενώ διατηρούσε με το δούλο τη σχέση στην οποία την είχε ωθήσει ο αφέντης της, είχε ερωτικές σχέσεις και με άλλους νέους που κατοικούσαν στο σπίτι[48]. Στο κείμενο δεν διευκρινίζεται αν οι νεαροί ήταν ελεύθεροι, συγγενείς του πριμικήριου Κωνσταντίνου ή δούλοι στην υπηρεσία του. Το πιθανότερο είναι ότι επρόκειτο για σχέσεις με ελευθέρους, όπως αφήνει να εννοηθεί η διέλευση της Θεοδώρας από το τελωνείο της πορνείας. Εκεί, η ίδια η γυναίκα παραδέχτηκε τις σχέσεις της με άλλους άντρες όταν ήταν *ἁπαλὴ κόρη*, αλλά οι υπηρέτες του τελωνείου και οι φορολόγοι *ἀφ' ἑαυτῶν ὑπονοίαις ἰδίαις χρησάμενοι ψευδῆ μου πάμπολλα δολίως προσέφερον· καὶ εἰς μαρτυρίαν τῶν τοιούτων μου ψευδεπιπλάστων κατηγοριῶν ὀνόματά τινα παρώνυμα καὶ σύσσημα καὶ τεχνῶν ἐπιτηδεύματα παρίστουν*[49], για να επιβαρύνουν περισσότερο τη θέση της. Εδώ πρόκειται σαφώς για ελευθέρους, εφόσον ασκούσαν διάφορα επαγγέλματα.

46. OIKONOMIDÈS, *Listes*, 300.

47. Η διάβαση της ψυχής από τα τελωνεία του αέρος απαντά στα αγιολογικά κείμενα ήδη από το Βίο του αγίου Αντωνίου και δηλώνει την ιεράρχηση των αμαρτιών από την ελαφρύτερη ως τη βαρύτερη είτε με βάση τις πέντε αισθήσεις είτε ανάλογα με την ευθύνη του θυμικού, του λογικού και του επιθυμητικού στη διάπραξη του αμαρτήματος, ανάλογα με το πρότυπο που ακολουθείται· βλ. σχετικά ΑΓΓΕΛΙΔΗ, *Βίος Βασιλείου*, 184. Την αναζήτηση του προτύπου βλ., επίσης, στο ΛΑΜΠΑΚΗΣ, *Καταβάσεις*, 78 σημ. 166.

48. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 32: *εἶχον σύντροφον σύνευνον ἐκ προτάξεως αὐθεντικῆς μου, καὶ μετ' αὐτοῦ συνοικοῦσα προσέπεσα μετὰ καὶ ἑτέρων τινῶν νέων τῶν ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ κυρίου μου ὑπαρχόντων, ἐξαπατηθεῖσα παρ' αὐτῶν.*

49. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 34.

Η όλη πορεία όμως της δούλης Θεοδώρας από τα τελωνεία του αέρα[50], μετά το θάνατό της κατά την άνοδο προς τη χώρα των μακάρων, είναι δηλωτική του καθεστώτος, στο οποίο εν ζωή υπαγόταν.

Ο Βασίλειος ο Νέος είχε φροντίσει να εφοδιάσει τους συνοδούς της με μεγάλο χρηματικό ποσό ώστε να είναι σε θέση να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις των *φορολόγων*. Όταν έφθασε στο τελωνείο της υπερηφανείας, η διάβασή της ήταν πολύ εύκολη, χωρίς να χρειαστεί να καταβάλει οποιοδήποτε τίμημα. Η ίδια η Θεοδώρα, διηγούμενη στο συγγραφέα του Βίου, Γρηγόριο, τη διαδρομή της[51], αναρωτήθηκε με νόημα: *πῶς γὰρ καὶ τίνος ἤθελον ὑπερηφανεύσασθαι δούλη πενιχρὰ τυγχάνουσα ἐκ νηπίου;*[52], έχοντας συνείδηση της θέσης της που δεν της άφηνε κανένα περιθώριο να υπερηφανεύεται.

Στο τελωνείο του τόκου και του δόλου δεν βρέθηκε να τη βαρύνει καμία περίπτωση τοκογλυφίας: *περὶ τῶν τοιούτων πλημμελημάτων διερευνήσαντες καὶ μηδὲν περὶ τόκου εὑρόντες*[53]. Πώς να τοκίσει χρήματα που δεν κατείχε;

Στο τελωνείο της *ἀκηδίας καὶ τῆς κενοδοξίας* η Θεοδώρα απάντησε πάλι με πλήρη αυτογνωσία: *ἐμοῦ δὲ πρὸς ταῦτα Χριστοῦ χάριτι μηδὲν κεκτημένης ὅλως τι περὶ τούτων· πῶς γὰρ καὶ κατὰ τί ἔμελλον κενοδοξῆσαι δούλη, ὡς εἴρηται, τυγχάνουσα;*[54].

Στο τελωνείο της φιλαργυρίας, όσο και αν έψαξαν οι *φορολόγοι* δεν βρήκαν αμάρτημα σε βάρος της: *πόθεν γὰρ ἐμοὶ ἦν χρυσίον ἵνα καὶ φιλίαν σχῶ πρὸς αὐτό, ἢ καὶ ἀπόντος τούτου ἐπιθυμήσω αὐτὸ καὶ ὑποδίκην αὐτοῖς τοῖς ἀλάστορσιν ἐν τῷ ἀέρι εὑρεθήσομαι;*[55] αναρωτήθηκε η Θεοδώρα.

Μεγάλο πρόβλημα παρουσιάστηκε στο τελωνείο της μοιχείας, όπου η δούλη κατηγορήθηκε ότι απάτησε το σύντροφό της. Εκεί ετέθη το θέμα του γάμου των δούλων. Όπως ήδη αναφέρθηκε, οι δούλοι δεν είχαν το νόμιμο δικαίωμα να συστήσουν

---

50. Η οργάνωση των είκοσι τελωνείων από τα οποία διέρχεται η ψυχή μετά την απόσπασή της από το σώμα, ο τρόπος καταγραφής των αμαρτημάτων στους καταλόγους των πράξεων, η αναγραφή σε αυτούς ονομάτων και επιτηδευμάτων, η αυστηρότητα των υπευθύνων σε κάθε τελωνείο *φορολόγων*, το ακριβές αντίτιμο κάθε αμαρτήματος παραπέμπουν στην οργάνωση των κρατικών τελωνείων. Με το θέμα προτίθεμαι να ασχοληθώ σε ειδική μελέτη.

51. Ο συγγραφέας του Βίου, Γρηγόριος, μετέβη σε όνειρο στη χώρα των μακάρων, όπου συνάντησε τη Θεοδώρα. Η επίσκεψη αυτή του Γρηγορίου είναι ένα από τα οράματα του Κάτω Κόσμου που περιγράφονται στη βυζαντινή λογοτεχνία. Βλ. σχετικά ΛΑΜΠΑΚΗΣ, *Καταβάσεις*, ιδιαίτ. 45-81.

52. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 22.

53. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 23.

54. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 23.

55. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 23.

οικογένεια, αφού ο θεσμός αυτός και οι βαθμοί συγγένειας ανάμεσα στους δούλους αναφέρονται στο νόμο ως καταχρηστικοί[56]. Η συνάφεια επομένως της Θεοδώρας με το σύντροφό της δεν συνιστούσε νόμιμο γάμο και επομένως δεν μπορούσε να κατηγορηθεί για μοιχεία. Τα επιχειρήματα που προβλήθηκαν κρίθηκαν επαρκή: *Δουλὶς αὕτη πεφυκυῖα ἐν τῷ κόσμῳ ἐκείνῳ οὐχ᾽ ὑπὸ ἱερέως ηὐλόγηται· οὐ νομίμως ἱερολογίας ἀξιωθεῖσα τὸν ἴδιον σύνευνον ἔγημεν, οὐδὲ ἐν τῷ ναῷ Κυρίου στεφανωθεὶς ταύτην ἔλαβεν, ἵνα καὶ μοιχείας κυρίως ὦσι τὰ ἐγκλήματα, ἀλλὰ μᾶλλον πορνείας δέον ταῦτα κατονομάζεσθαι, ὡς ψιλῇ καὶ μόνῃ ῥήσει ἐκ χειρὸς τοῦ κυρίου αὐτῆς τοῦτον ἐδέξατο*[57]. Στο τελωνείο της πορνείας[58] πράγματι η Θεοδώρα αναγκάστηκε να καταβάλει μεγάλο ποσό για να της επιτραπεί να περάσει[59].

Η κακή και βίαιη συμπεριφορά των κυρίων προς τις δούλες μαρτυρείται στο Βίο της Μαρίας της Νέας. Όταν η αγία κατηγορήθηκε από τους κουνιάδους της, Αλέξιο και Ελένη, για κακοδιαχείριση των οικονομικών του σπιτιού και για μοιχεία, ο σύζυγός της, Νικηφόρος, κάλεσε την πιο πιστή θεραπαινίδα της *καὶ λοξήσας τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὴν φωνὴν τραχύνας, ἀγρίῳ βλέμματι καὶ φθέγματι ἠρώτα περὶ τῆς δεσποίνης*· απείλησε μάλιστα να τη σκοτώσει αν δεν του αποκάλυπτε το μοιχό. *Ἐκείνη δὲ δούλη μὲν οὖσα τὴν τύχην, οὐ δούλη δὲ τὴν προαίρεσιν, ἀλλ᾽ ἐλευθέραν ἔχουσα τὴν ψυχήν*, δεν κατηγόρησε τη δέσποινά της, υποκύπτοντας στην απειλή, αλλά απάντησε στον κύριό της με παρρησία, αν και γνώριζε ότι η ζωή της ήταν στα χέρια του. Ο Νικηφόρος, έξαλλος, διέταξε να τη μαστιγώσουν και, μόνον όταν είδε ότι δεν μπορούσε να εκμαιεύσει την απάντηση που ήθελε, υποχώρησε[60]. Η ίδια η Μαρία όμως δεν είχε κακομεταχειριστεί ποτέ τις δούλες της, παρόλο που, όπως φαίνεται, αυτή η συμπεριφορά ήταν συνηθισμένη. Όταν στο Βίο της απαριθμούνται οι αρετές της ο βιογράφος σημειώνει: *οὐκ εἶδέ τις ταύτην ὀργιζομένην εἰκῇ, οὐ θεραπαινοῦσιν ἐκτείνασαν μάστιγας*[61].

---

56. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 41 σημ. 1. Σχετικά με το «γάμο» των δούλων, βλ. YANNOPOULOS, *La société profane*, 270-271· ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, «Το πρόβλημα των δούλων», 430-436. Η ιερολογία του γάμου κατέστη υποχρεωτική και στους δούλους, μόλις επί Αλεξίου Α΄· βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 81.

57. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 32.

58. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 33-35.

59. Για τον κολασμό στο πολιτικό και εκκλησιαστικό δίκαιο της πορνείας δούλης, βλ. ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, «Η γυναικεία εγκληματικότητα», 220-221.

60. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 695, κεφ. 8.

61. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 693, κεφ. 3, και *ό.π.*, 694, κεφ. 5: *Καὶ θεράποντας δὲ καὶ θεραπαινίδας τὰς ἑαυτῆς, <οὐχ> ὡς δούλους ἑώρα, καὶ ὡς οἰκείων μελῶν ἐφείδετο... διὰ ταῦτα καὶ μάστιγας οὐκ ἤθελεν, καὶ τρέφειν καὶ θάλπειν ἔσπευδε.*

Τα καθήκοντα των θεραπαινίδων ήταν ποικίλα. Στην καθημερινότητα, στις δούλες, εκτός από τις σημαντικές οικιακές εργασίες, που ήταν η ασχολία τους[62], και τα ψώνια στην αγορά[63], ανέθεταν οι κυρίες τους και άλλες εξωτερικές δουλειές, ως μεσάζουσες ή αγγελιαφόρους, έτσι ώστε να μην είναι αναγκασμένες να εκτεθούν οι ίδιες.

Η Ειρήνη Χρυσοβαλάντου αφού προέβλεψε το θάνατο του φίλου της Χριστοφόρου[64], κάλεσε *τὴν παιδίσκην Εὐήθειαν* (το όνομα της δούλης μαρτυρεί τα χαρίσματά της) και την έστειλε στο σπίτι του να μάθει πώς είναι[65]. Η δούλη πήγε, βρήκε το Χριστόφορο ήδη νεκρό και επέστρεψε στο μοναστήρι, όπου ανήγγειλε το θάνατό του. Εδώ βέβαια πρόκειται για μοναχή και μάλιστα ηγουμένη που συνήθως δεν εγκατέλειπε το μοναστήρι και έτσι η χρησιμοποίηση δούλων σε αυτές τις περιπτώσεις κρινόταν αναγκαία.

Όπως αφηγείται ο Βίος του Βασιλείου του Νέου[66], η μία από τις δύο κόρες του Ρωμανού Λακαπηνού που κατοικούσαν στο λεγόμενο Οίκο του Ρωμανού[67], είχε στην υπηρεσία της πολλούς δούλους και δούλες, με επικεφαλής τους μία κουβικουλαρία[68]. Όταν μία μέρα χάθηκε ένα σκεύος με 40 λίτρα χρυσού και η κόρη του Ρωμανού αποφάσισε να καλέσει τον έπαρχο της πόλης, επιθυμώντας με βασανιστήρια να αποσπάσει την ομολογία κάποιας δούλης ή δούλου, η κουβικουλαρία πήρε την πρωτοβουλία να απευθυνθεί στην κυρία της, παρακαλώντας την να καταφύγουν στο Βασίλειο και να ζητήσουν τη βοήθειά του. Δύο φορές πήγε η δούλη στον άγιο, την πρώτη με τη συνοδεία δύο ευνούχων, οπότε και της αποκαλύφθηκε πού ήταν κρυμμένος ο θησαυρός, και τη δεύτερη μόνη της, για να ευχαριστήσει το Βασίλειο. Μία δούλη ενός άρχο-

62. Βλ., για παράδειγμα, τη γυναίκα του οσίου Φιλαρέτου που κοσκίνιζε το σιτάρι με τη βοήθεια της δούλης της (*Βίος Φιλαρέτου*, 131: *σινιάζουσαν τὸν σῖτον σὺν τῇ παιδίσκῃ αὐτῆς*).

63. Βλ. την αντίδραση όταν η Θεοδώρα Θεσσαλονίκης ως μοναχή πήγαινε μόνη για ψώνια στην αγορά· κεφ. «Κοινωνική παρουσία και δράση των γυναικών», 218.

64. Ο Χριστόφορος ήταν *ἀνήρ τις τῶν συνήθων αὐτῇ καὶ φίλων... ὃν διὰ τὴν προσοῦσαν εὐλάβειαν δι' αἰδοῦς εἶχε καὶ τιμῆς, καὶ γνησίως ὡμίλει τούτῳ καὶ τὰ πολλὰ θαρροῦσα τῶν αὐτῆς ὑπῆρχεν*. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 100-102, κεφ. 22 και σημ. 1, 101, όπου εικάζεται ότι ο Χριστόφορος ήταν πνευματικός σύμβουλος της Ειρήνης και είχε πιθανόν συγγενική σχέση με την οικογένεια των Γουβερίων.

65. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 104, κεφ. 22.

66. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 72-76.

67. Για τη θέση και τη χρήση του Οίκου καθώς και για την αδυναμία ταύτισης της κόρης του Ρωμανού Α΄, βλ. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 40 σημ. 1.

68. Για το αξίωμα της κουβικουλαρίας και τη χρήση του όρου στο κείμενο, βλ. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 40 σημ. 2.

ντα της Θεσσαλονίκης πήγαινε δύο φορές την εβδομάδα ψωμί στον άγιο Φαντίνο που βρισκόταν στην πόλη[69].

Οι δούλες συνόδευαν τις κυρίες τους, όταν αυτές ήταν αναγκασμένες να βγουν οι ίδιες από το σπίτι. Στα χρόνια της βασιλείας του Θεοφίλου, χήρα συγκλητική πήγε να συναντήσει το Συμεών από τη Μυτιλήνη, που βρισκόταν κοντά στη Βασιλεύουσα. Συνοδεύτηκε, όπως ήταν συνήθεια, από *παῖδας τε καὶ παιδίσκας*[70]. Ο πατρίκιος Κωνσταντίνος, πατέρας της αγίας Θεοφανούς, έστελνε την κόρη του στο βαλανείο πάντοτε με τη συνοδεία της τροφού της και θεραπαινίδων[71]. Καθώς αυτό συνήθως γινόταν το χάραμα ή μετά τη δύση του ηλίου, ώστε η Θεοφανώ να μην εκτίθεται στα ανδρικά μάτια, ένα βράδυ, κατά τη συνήθη πορεία τους, άρχισε να πέφτει δυνατή βροχή. Βρίσκονταν κοντά στο ναό της Θεομήτορος των Βάσσου. Η νεαρή Θεοδώρα έτρεξε μέσα στο ναό για να προστατευτεί και εκεί η Παναγία με θαυματουργό τρόπο αποκάλυψε το μέλλον της αγίας. Οι θεραπαινίδες δεν είχαν ακολουθήσει την κυρία τους μέσα στο ναό αλλά παρέμειναν έξω και την περίμεναν[72].

Η παρουσία των γυναικών δούλων στις δημόσιες εμφανίσεις των κυριών τους ήταν οπωσδήποτε, όπως και για το σύνολο των εύπορων οικογενειών, σημείο επίδειξης[73]. Εκτός όμως από αυτή τη λογική στην οποία αναμφίβολα υπάκουαν, στην περίπτωση της συνοδείας των γυναικών εξυπηρετούσαν και την ανάγκη κάλυψης της γυναικείας έκθεσης.

Πέρα από αυτούς τους τομείς, στους οποίους οι δούλες προσέφεραν σημαντική εργασία, συνέβαλλαν και στην ύστατη υπηρεσία προς τις κυρίες τους. Η *παιδίσκη* Μαρίνα νεκροστόλισε[74] τη Μαρία τη Νέα, μαζί με άλλες γυναίκες που είχαν φτάσει στο σπίτι για να βοηθήσουν[75]. Ήρθε μάλιστα αντιμέτωπη με το σύζυγο της Μαρίας, Νικηφόρο, όταν οι γυναίκες διαπίστωσαν ότι δεν υπήρχε *χιτωνίσκον ἢ ὀθόνιόν τι τῇ*

---

69. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 450, κεφ. 43.

70. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 235, κεφ. 19.

71. *Βίος Θεοφανούς*, 3, κεφ. 5: *εἰς τὸ εἰωθὸς αὐτῇ βαλανείῳ μετὰ πλείστων θεραπαινίδων καὶ θεραπόντων ἐκπέμπει.*

72. *Βίος Θεοφανούς*, 3-4, κεφ. 6.

73. YANNOPOULOS, *La société profane*, 275-276.

74. Η περιποίηση των νεκρών των αγίων ήταν οφειλόμενη τιμή προς τον αποβιώσαντα και καθήκον των συγγενών και των περί αυτούς, άγγιζε δε ακόμη και τα μέλη της αυτοκρατορικής οικογένειας. Η σύζυγος του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, Θεοδώρα, βοήθησε η ίδια στο στολισμό της νεκρής Ευφροσύνης της Νέας· *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 875 κεφ. 36: *ἥ γε μὴν βασιλὶς Θεοδώρα καὶ ἰδίαις χερσὶν αὐτὴν περιστέλλει τιμωμένη μᾶλλον ἐντεῦθεν οὐ τιμᾶν οἰομένη τὴν θεραπείαν.*

75. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 696, κεφ. 11.

μακαρία συνταφησόμενον. Η Μαρίνα ανέλαβε να απαντήσει στο σύζυγο της αγίας που απορούσε. Εξήγησε πως η Μαρία είχε χαρίσει στους φτωχούς, εκτός από το χρυσάφι, το ασήμι και ό,τι άλλο πολύτιμο, όλα της τα υπάρχοντα[76]. Η δούλη είχε παρακολουθήσει από κοντά όλη τη δράση της κυρίας της, είχε καλές σχέσεις μαζί της και είχε το θάρρος να εκθέσει τα γεγονότα.

Οι γυναίκες δούλοι δεν υστερούσαν σε σχέση με τους άνδρες σε ένα άλλο σχετικά αναβαθμισμένο καθήκον που ο νόμος τούς επέτρεπε να ασκούν[77]. Είχαν τη δυνατότητα να διαχειρίζονται την περιουσία των κυρίων τους, όταν είχαν, τουλάχιστον στοιχειώδεις, γνώσεις γραφής και αριθμητικής.

Στο Βίο του Βασιλείου του Νέου η ιστορία της δούλης του ευνούχου Ιωάννη είναι διαφωτιστική[78]. Μεταξύ των πολλών οικετών και θεραπαινίδων που διέθετε ο Ιωάννης, υπήρχε μία την οποία τιμούσε περισσότερο από τους υπολοίπους, είχε εμπιστευτεί στα χέρια της όλα του τα υπάρχοντα και τη διοίκηση του σπιτιού και θεωρείτο ότι του ήταν πιστή. Όταν ο κύριός της έφτασε σε προχωρημένη ηλικία, η δούλη *ἐβουλεύσατο ἐν ἑαυτῇ βουλὴν πονηρὰν τοῦ περιεργάσασθαι τὸν κύριον αὐτῆς καὶ τὸ χρυσίον αὐτοῦ ἀφελεῖν καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ ἀφελεῖν*. Με τη βοήθεια ενός φαρμάκου, που αγόρασε από ένα μάγο, προκάλεσε άνοια στον κύριό της και υπεξαίρεσε το χρυσάφι του. Οι φίλοι και συγγενείς του Ιωάννη μετέφεραν τον άρρωστό τους στο Βασίλειο, που τον θεράπευσε και του αποκάλυψε την αιτία της ασθένειάς του. Η δούλη ανακαλύφθηκε, καθώς προσπαθούσε να διαφύγει με το χρυσό, και με προτροπή του αγίου, ως τιμωρία, πουλήθηκε σε παρεπιδημούντες εμπόρους. Η δούλη της ιστορίας αυτής τιμωρήθηκε για την απληστία της. Ενώ ως διαχειρίστρια της περιουσίας βρισκόταν σε πολύ καλύτερη μοίρα από άλλους δούλους, θέλησε το χρυσάφι για τον εαυτό της και με τη φυγή της επιδίωξε την ατιμωρησία και την ελευθερία της.

Όταν μία γυναίκα, που διατηρούσε στην κατά κόσμο ζωή της υπηρετικό προσωπικό, αποφάσιζε να ενταχτεί σε μοναστική κοινότητα, συνήθως, πέρα από την περιουσία, από την οποία απαλλασσόταν, ελευθέρωνε και τους δούλους. Σε αρκετές όμως περιπτώσεις οι δούλες την ακολουθούσαν στο μοναστήρι και προσφέρονταν σε αυτό μαζί με το τμήμα της περιουσίας, που η δόκιμη μοναχή έφερνε, κατά τους κανόνες, στη μονή. Εκεί είτε υπηρετούσαν τη μονή είτε την κυρία τους αποκλειστικά, εφόσον αυτό δεν απαγορευόταν ρητά από τις κανονικές διατάξεις[79].

---

76. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 696-697, κεφ. 11.
77. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 35 και σημ. 1.
78. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 69-72.
79. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 44 και σημ. 1.

Μία συγκλητική στην Κωνσταντινούπολη, μετά τη θεραπεία της κόρης της, Υπατίας, από το Συμεών Μυτιλήνης, εκάρη μοναχή μαζί με τις κόρες και τις καλύτερες από τις δούλες της και μετέβαλε το σπίτι τους σε μοναστήρι[80]. Στη μονή της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου, όπως ήδη αναφέρθηκε, υπήρχαν δούλες, προσφορά ενδεχομένως κάποιων μοναχών. Η ίδια η Ειρήνη όμως, όταν αποφάσισε να εγκατασταθεί στη μονή και να καρεί μοναχή, δεν πήρε μαζί τις θεραπαινίδες της. Αντίθετα, τους χάρισε μέρος από τα περιδέραια, τα κοσμήματα και τα άλλα δώρα που είχε δεχτεί ως βασιλική δωρεά κατά τη συμμετοχή της στο διαγωνισμό ομορφιάς που είχε διοργανώσει η αυγούστα Θεοδώρα για το γιο της Μιχαήλ Γ΄[81]. Η Θεοδώρα Θεσσαλονίκης, όταν εκάρη μοναχή, μεταβίβασε στη μονή του Αγίου Στεφάνου τρεις υπηρέτριες και την υπόλοιπη περιουσία της[82]. Μοναχή της μονής του Μουζάλωνος[83] διατηρούσε μία δούλη στην υπηρεσία της την οποία, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, θεράπευσε ο Βασίλειος ο Νέος[84].

Το ίδιο συνέβη και με τη δούλη της μοναχής Άννας, στο Βίο του Στεφάνου του Νέου, την πορεία της οποίας θα παρακολουθήσουμε.

Η δούλη αυτή, που η ιστορία της παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, είχε προφανώς ακολουθήσει την κυρία της όταν εκάρη μοναχή από τον άγιο Στέφανο και είχαν μαζί εγκατασταθεί στη μονή της Τριχιναρέας[85]. Η μοναχή –κατά την κουρά της είχε ονομαστεί Άννα– χρησιμοποιήθηκε από τους ανθρώπους του Κωνσταντίνου Ε΄ και έναν επίορκο μοναχό, το Σέργιο, ο οποίος πληρώθηκε αδρά για να συκοφαντήσει τον πνευματικό του πατέρα[86]. Προκειμένου να κατασκευαστεί ποινικά κολάσιμη πράξη, στην οποία δήθεν ενεχόταν ο άγιος, και να συλληφθεί, τον κατηγόρησαν ότι σύναψε ερωτική σχέση με τη μοναχή Άννα[87]. Επειδή όμως χρειάζονταν μάρτυρα του αμαρτήματος *τὴν οἰκέτιδα* (της μοναχής Άννας) *ἀποπλανήσαντες*, και αφού της υπο-

---

80. *Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου*, 236: *Ἀποθρίξας δὲ αὐτὴν ὁ μακάριος καὶ τὴν μητέρα καὶ τὰς δύο συγγόνους καὶ τῶν θεραπαινίδων εὐσημοτέρας καὶ τὸ μοναδικὸν αὐταῖς ἐπαμφιασάμενος σχῆμα ἱερόν τε παρθένων φροντιστήριον τὸν οἶκον αὐτῶν ποιησάμενος.*

81. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 14, κεφ. 4.

82. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 106, κεφ. 20.

83. Για τη μονή, βλ. Αγγελιδη, «Δούλοι», 38 σημ. 3.

84. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (Ves.), 68-69.

85. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 115-116, κεφ. 21.

86. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 131, κεφ. 32.

87. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 132, κεφ. 32: *γυναῖκά τινα πλανήσας τῶν εὐγενῶν, ταύτην ἀπέκειρε καὶ πρὸς τὸ κάτω ἔχει μοναστήριον καὶ κατὰ νύκτα πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ βουνῷ ἀνέρχεται ἐμπαθοῦς καὶ ἐφαμάρτου ἕνεκα ἐπιμιξίας.*

σχέθηκαν ως αντάλλαγμα την ελευθερία της και έναν καλό γάμο με άνθρωπο του παλατιού, *διδάσκουσι ταύτην κατὰ τῆς δεσποίνης εἰπεῖν καὶ τοῦ ἁγίου ἅπερ ἐβούλοντο*[88]. Οι κατηγορίες καταγράφηκαν σε επιστολή που στάλθηκε στον αυτοκράτορα και εκείνος διέταξε τον πατρίκιο Άνθη[89] να μεταβεί στη *μονὴ ἔνθα πόρναι κατοικοῦσι γυναῖκες εὐσεβεῖν ὑποκρινόμεναι* και να συλλάβει τη μοναχή Άννα[90]. Στη συνέχεια του Βίου περιγράφεται η βίαιη σκηνή της εισόδου των στρατιωτών στο μοναστήρι και η απόσπαση της Άννας που οδηγήθηκε στο στρατόπεδο του Κωνσταντίνου Ε΄, με τη συνοδεία μιας άλλης μοναχής, της Θεοφανούς[91]. Όταν έφθασαν στο στρατόπεδο, με διαταγή του αυτοκράτορα οι δύο γυναίκες χωρίστηκαν και η Άννα οδηγήθηκε μπροστά του. Της είπε πως πίστεψε τις κατηγορίες που της απαγγέλλονταν, γιατί γνώριζε καλά *τὸ εὐάλωτον τοῦ γυναικείου φρονήματος*, και ζήτησε να μάθει τι ήταν αυτό που τη γοήτευσε στο Στέφανο. Η μοναχή, *τὴν γυναικείαν ἐκλαθομένη ἀσθένειαν*, αρνήθηκε με σθένος τις κατηγορίες και ο *τύραννος ἐννεὸς γεγονὼς ἐπὶ τῇ τῆς γυναικὸς παρρησίᾳ* διέταξε την κράτησή της, η δε μοναχή Θεοφανώ εστάλη με τη βία πίσω στη μονή[92].

Ακολουθεί η επιστροφή στην Κωνσταντινούπολη και ο εγκλεισμός της κρατουμένης *ἐν τῇ πανζόφῳ εἱρκτῇ τῆς Φιάλεως*[93], όπου σιδηροδέσμια δέχτηκε την επίσκεψη ενός κουβικουλαρίου, ο οποίος προσπάθησε να της αποσπάσει ομολογία, προβάλλοντας και τη μαρτυρία της δούλης της: *ἰδοὺ γὰρ καὶ ἡ οἰκέτις σου ἀπελέγχει τὸ ἀληθές*. Της υποσχέθηκε μάλιστα ότι στην περίπτωση που αποδεχόταν την ενοχή της θα μπορούσε, αποβάλλοντας το μοναχικό ένδυμα, να παραμείνει στο παλάτι, κοντά στη βασίλισσα[94]. Η μοναχή αρνήθηκε για μία ακόμη φορά[95].

Η αυτοκρατορική απάντηση ήρθε γρήγορα και ήταν η απόφαση για δημόσιο ξυλοδαρμό και εξευτελισμό της Άννας. Κατά τη διάρκεια του δημόσιου κολασμού παρουσίασαν μπροστά της και *τὴν δολίαν αὐτῆς δουλίδα ἐκείνην* για να μαρτυρήσει το έγκλημα ενώπιον όλων, όπως της είχαν υποδείξει. Η δούλη κατηγόρησε με δυναμισμό την κυρία της, παίρνοντας και όρκο για όσα έλεγε, και *χεῖρας κατὰ τῆς κυρίας ἐπαίρουσα καὶ πτυέλῳ τῆς δεσποίνης τὸ πρόσωπον καταβρέχουσα*. Παρά τα φρικτά

88. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 132, κεφ. 32.
89. Για τον πατρίκιο Άνθη, βλ. Λεοντσινη, «Άνθης».
90. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 132-133, κεφ. 33.
91. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 133-134, κεφ. 34.
92. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 134-135, κεφ. 35.
93. Για τη φυλακή της Φιάλης, βλ. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 230 σημ. 242.
94. Πρόκειται για την τρίτη σύζυγο του Κωνσταντίνου Ε΄, Ευδοκία.
95. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 135, κεφ. 36.

μαρτύρια η μοναχή παρέμεινε αμετακίνητη στη θέση της. Ο αυτοκράτορας, *κατησχυμμένος* και βλέποντάς την ετοιμοθάνατη, διέταξε να τη μεταφέρουν σε μονή της Κωνσταντινούπολης και να την αφήσουν εκεί αβοήθητη[96].

Η ιστορία προς στιγμήν σταματά εκεί, συνεχίζεται ο βίος, το πάθος και ο θάνατος του αγίου Στεφάνου, και ο συντάκτης, διάκονος Στέφανος, με ένα ασυνήθη για τα αγιολογικά κείμενα τρόπο[97], επανέρχεται στην αφήγηση του τέλους της δούλης της μοναχής Άννας.

Μετά το θάνατο της κυρίας της και το μαρτύριο του αγίου Στεφάνου καμία από τις υποσχέσεις, που της είχαν δοθεί προκειμένου να ψευδομαρτυρήσει και να στραφεί εναντίον τους, δεν είχε εκπληρωθεί. Αποφάσισε λοιπόν να διεκδικήσει τα υπεσχημένα, κατέφυγε στον πατρίκιο Κάλλιστο[98] και στο φοροεισπράκτορα Αυλικάλαμο και τους απείλησε: *εἰ μὴ τὰ εἰς ἐμὲ συνταχθέντα πληρώσητε, μέσον κηρύξω τῆς πόλεως τάς τε πανουργίας ὑμῶν καὶ τὰς πρὸς τὸν ἅγιον λοιδορίας.* Έντρομοι οι αξιωματούχοι αποφάσισαν να την παντρέψουν με ένα νοτάριο του *φορολόγου* της Νικομήδειας Αυλικάλαμου[99] με τον οποίο απέκτησε δύο παιδιά. Λίγο χρόνο μετά ο σύζυγός της πέθανε και ένα βράδυ καθώς κοιμόταν ανάμεσα στα δύο βρέφη, εκείνα κατέφαγαν τους μαστούς της και το πρωί βρέθηκαν νεκρά μαζί με τη μητέρα τους, *τὴν ἐλεεινὴν δίκην ὑποίσασα ἡ δολία δουλίς*[100].

Η συγκεκριμένη ιστορία προσφέρεται για σχολιασμό, καθώς αποκαλύπτει τις αντιλήψεις των εικονοφίλων. Η δούλη ακολούθησε, κατά τη συνήθεια, την κυρία της στη μονή της Τριχιναρέας, όταν εκείνη εκάρη μοναχή. Στη συνέχεια όμως επιδιώκοντας την ελευθερία και την καλή ζωή που προϋπέθετε έναν καλό γάμο, τον οποίο υποσχέθηκαν να της εξασφαλίσουν οι εικονομάχοι, στράφηκε εναντίον της, την κατηγόρησε ψευδώς, την κτύπησε και την έφτυσε κατά πρόσωπο. Όλη η πορεία της βρισκόταν στον αντίποδα του συνηθισμένου προτύπου της πιστής θεραπαινίδας, που βοηθούσε, συνέτρεχε και συνέπασχε με τους κυρίους της. Σε πλήρη αντίθεση με αυτό, ανέδειξε τη δολιότητα, την κακία και τον εγωισμό των εικονομάχων. Η δούλη δεν στράφηκε απλώς εναντίον της μοναχής Άννας αλλά ταυτίστηκε με την εικονομαχική

96. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 136, κεφ. 36.

97. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 275 σημ. 453.

98. Για την πιθανή προσωπογραφία του Καλλίστου, βλ. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 224 σημ. 213.

99. Ο Αυλικάλαμος [το όνομά του (κάλαμος της αυλής) έχει άμεση σχέση με το αξίωμά του] ενδέχεται να ήταν ένας κομμερκιάριος επιφορτισμένος με την είσπραξη των φόρων της περιοχής· βλ. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 227 σημ. 228.

100. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 174–175, κεφ. 76.

πολιτική των κρατούντων, δίνοντας πίστη στα λόγια και στις πράξεις τους. Συγχρόνως όμως ο βιογράφος με αυτό τον τρόπο αποκαλύπτει το ποιόν των ανθρώπων με τους οποίους οι εικονοκλάστες συνεργάζονταν και με τη βοήθεια των οποίων εξύφαιναν τα «χθόνια» σχέδιά τους. Προσεταιρίζονταν ανθρώπους άσημους κοινωνικά και ελεεινούς ηθικά και, καταπατώντας ακόμη και τους νόμους του κράτους, καταφέρονταν εναντίον των πιστών εικονολατρών. Στα παράνομα μέσα που μετήρχοντο εντάσσεται και η χρησιμοποίηση δούλης ως μάρτυρος κατά της κυρίας της, ενώ ίσχυε σχετική απαγόρευση της *Εκλογής*[101]. Ο φόβος των δύο αξιωματούχων μπροστά στις απειλές της δούλης —ας σημειωθεί ότι ο Στέφανος διάκονος δεν αναφέρει πουθενά το όνομά της— συνηγορεί προς αυτή την κατεύθυνση. Θα μπορούσε κανείς να φανταστεί ότι ο λαός θα έδινε πίστη στα λόγια μιας δούλης; Και όμως αυτοί, επειδή γνώριζαν πως παρόμοιες πρακτικές τούς χαρακτήριζαν, αναγκάστηκαν έντρομοι να υποκύψουν στον εκβιασμό της.

Αυτή η μορφή της δούλης είναι το αντιπρότυπο της σωστής θεραπαινίδος, όπως προβαλλόταν στα αγιολογικά κείμενα. Το φρικτό τέλος της παραδειγμάτιζε και επιβεβαίωνε ότι παρόμοιες συμπεριφορές απορρίπτονταν, καταδικάζονταν και τιμωρούνταν από τη θεία δίκη. Καθώς στο ακροατήριο της ανάγνωσης των Βίων συμπεριλαμβάνονταν και δούλες, που συνόδευαν τις κυρίες τους στους επετειακούς εορτασμούς της μνήμης των βιογραφούμενων αγίων, και με δεδομένο τον παιδευτικό χαρακτήρα των κειμένων αυτών, οι ακραίες, συνήθως, τιμωρίες θεραπαινίδων λειτουργούσαν αποτρεπτικά στην ενδεχόμενη επιθυμία δούλων να στραφούν εναντίον των κυρίων τους.

Το φαινόμενο πάντως θεραπαινίδων που στρέφονταν εναντίον των κυρίων τους δεν πρέπει να ήταν και τόσο ασυνήθιστο. Στο Βίο του οσίου Ιωαννικίου μαρτυρείται η περίπτωση μιας δούλης της συζύγου του πατρικίου και μαγίστρου Στεφάνου. Η γυναίκα αυτή *ἐκ περιεργίας τῶν θεραπαινίδων αὐτῆς φαρμαχθεῖσα*, έχασε τα λογικά της. Ο όσιος Ιωαννίκιος τη θεράπευσε, ενώ της ζήτησε να μην τιμωρήσει η ίδια τις δούλες *ἀλλ' ἀφεῖναι χριστομιμήτως τοῖς φονευταῖς κατὰ πρόθεσιν*[102].

Στις ψυχωφελείς διηγήσεις του Παύλου επισκόπου Μονεμβασίας, κείμενα του δεύτερου μισού του 10ου αιώνα, περιλαμβάνεται η διήγησις *Περὶ τῶν τριῶν γυναικῶν τῶν φανερωθέντων* (sic) *ἐπὶ Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως*[103]. Πρόκειται για την ιστο-

101. *Εκλογή* 14.2.2: *Μήτε ὑπὲρ δεσπότου μήτε κατὰ δεσπότου δοῦλος ἢ ἀπελεύθερος μαρτυρείτω.*

102. *Βίος Ιωαννικίου*, 364, κεφ. 35· βλ. και κεφ. «Η σύζυγος», 161.

103. *Les recits édifiants*, αρ. 1/I, 28-35.

ρία μιας γυναίκας, συζύγου πρωτοσπαθαρίου από την Κωνσταντινούπολη, και των δύο δούλων της, στα χρόνια του Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου. Η γυναίκα έμεινε χήρα σε ηλικία 22 ετών, χωρίς να έχει αποκτήσει παιδιά. Η ομορφιά και τα νιάτα της προκάλεσαν τον πόθο ενός άνδρα *τῶν μεγιστάνων τῶν πολλὰ δυναμένων*, που έστειλε τους υπηρέτες του να την αρπάξουν και να τη φέρουν σε εκείνον με τη βία. Η άρνησή της να τους ακολουθήσει δεν σταμάτησε τους υπηρέτες, που απείλησαν ότι θα επέστρεφαν την επομένη για να την πάρουν. Με τη βοήθεια της θείας φώτισης η γυναίκα βρήκε δικαιολογία για να μην τους ακολουθήσει. Ισχυρίστηκε πως την ταλαιπωρούσαν δύσοσμα έλκη και πως μετά το τέλος της θεραπείας (ύστερα από σαράντα ημέρες) πρόθυμα θα κατέφευγε μόνη στον κύριό τους. Μετά την αποχώρηση των ανδρών η γυναίκα δώρισε σε χήρες, ορφανά και φτωχούς όλη την κινητή περιουσία της, όρκισε ένα συγγενή να πουλήσει το σπίτι και τα κτήματά της και τα έσοδα να τα χαρίσει σε όσους είχαν ανάγκη, και ελευθέρωσε όλους τους δούλους της εκτός από δύο γυναίκες. Οι τρεις γυναίκες μπήκαν τη νύχτα σε ένα πλοίο και κατέφυγαν τελικά στο θέμα των Ανατολικών, αποσύρθηκαν σε μία ερημιά, όπου και παρέμειναν επί έντεκα χρόνια, χωρίς να συναντήσουν άνθρωπο. Εκεί τις βρήκε ο ηγούμενος παρακείμενης μονής μαζί με το στρατηγό του θέματος, στους οποίους η γυναίκα διηγήθηκε την ιστορία της και ζήτησε από τον ηγούμενο να καλέσει ιερέα για να κοινωνήσει μαζί με τις δούλες της των αχράντων μυστηρίων. Μετά την πραγματοποίηση της επιθυμίας της πέθανε και την επόμενη και μεθεπόμενη ημέρα την ακολούθησαν και οι δύο δούλες της.

Η ιστορία είναι διδακτική, όχι μόνο για την εποχή που γράφτηκε και για το σκοπό τον οποίο ήθελε να υπηρετήσει, να υποστηρίξει δηλαδή τη γυναικεία αγνότητα, την εμμονή στη χηρεία με κάθε κόστος και την αποφυγή της ερωτικής επιθυμίας. Είναι διδακτική και για το θέμα που εξετάζεται. Η κωνσταντινουπολίτισσα αριστοκράτισσα του δέκατου αιώνα μπροστά στον κίνδυνο να δεχτεί τις ερωτικές προτάσεις ενός άνδρα εγκατέλειψε τα εγκόσμια. Απαλλάχτηκε από την κοινωνική θέση, την ακίνητη περιουσία και τα κινητά αγαθά, όχι όμως από τις δύο δούλες. Χωρίς αυτές ούτε οι μετακινήσεις της θα ήταν εύκολες ούτε και η παραμονή της σε άλλο τόπο, όπως ενδεχομένως την είχε σχεδιάσει. Στη συνέχεια η ζωή απέδειξε ότι οι δύο δούλες δεν της ήταν απαραίτητες αφού οι γυναίκες ζούσαν στην ερημιά, και για την ένδυση και την τροφή τους φρόντιζε ο Θεός. Παρ' όλα αυτά παρέμειναν μαζί με την κυρία τους και μοιράστηκαν την τύχη της ακόμη και στο θάνατο, ενσαρκώνοντας έτσι το πρότυπο της πιστής, καλής δούλης.

Πέρα από όσα ήδη αναφέρθηκαν ένα ακόμη στοιχείο είναι βοηθητικό για τον καθορισμό της θέσης των δούλων γυναικών στα αγιολογικά κείμενα. Αφορά στην προθυμία των αγίων να θαυματουργήσουν προς όφελός τους.

Στα θαύματα του Λουκά Στυλίτη († 979), ως πρώτο από όλα αναφέρεται αυτό που ο άγιος πραγματοποίησε στη Μαρία, που μαζί με τη σχοινοστρόφο Ειρήνη[104], δέχτηκαν τη μεγαλύτερη ευεργεσία. Κατέφυγε λοιπόν στο Λουκά η Μαριάμ (Μαρία), *δουλικῆς τύχης λαχοῦσα*, που είχε καταληφθεί από ακάθαρτο πνεύμα, το οποίο την ωθούσε πολλές φορές στη φωτιά, στον γκρεμό και στο βυθό *πρὸς τὸ κακῶς θανεῖν*. Ζήτησε τη βοήθεια του αγίου ο οποίος, αφού της συνέστησε νηστεία και προσευχή επί σαράντα ημέρες, τη θεράπευσε[105].

Είτε πρόκειται εδώ για το πραγματικό ανθρώπινο ενδιαφέρον των κυρίων για τη ζωή μιας δούλης είτε για την επιθυμία τους να μη χαθεί τμήμα της περιουσίας τους, γεγονός παραμένει ότι η Μαριάμ είχε την άνεση και την ελευθερία από την πλευρά τους να καταφύγει στον όσιο Λουκά, και ο βιογράφος του την αναφέρει πρώτη από όλους τους αποδέκτες της θαυματουργής δράσης του αγίου.

Στο Βασίλειο το Νέο, όταν αυτός φιλοξενείτο στο σπίτι των αδελφών Γογγυλίων[106], κατέφυγε η δαιμονισμένη δούλη μιας μοναχής, δραπέτις από το μαρτύριο της αγίας Αναστασίας, όπου ήταν έγκλειστη για θεραπεία. Ο άγιος, *σπλαγχνισθεὶς* τη γυναίκα, την ελευθέρωσε από τα δαιμόνια και εκείνη επέστρεψε υγιής στο μοναστήρι[107].

Από όσα εκτέθηκαν, συνάγεται ότι δούλες υπήρχαν στα πιο πλούσια σπίτια των μεγάλων αστικών κέντρων και της επαρχίας. Όπως προκύπτει και από τους Βίους των αγίων, στρατηγοί, πατρίκιοι και γενικότερα συγκλητικοί, αριστοκρατικές οικογένειες της πρωτεύουσας και εύποροι γαιοκτήμονες από την επαρχία διέθεταν γυναίκες δούλες στην υπηρεσία τους. Οι περισσότερες από αυτές ασχολούνταν με εργασίες και υποθέσεις που αφορούσαν τις γυναίκες των ιδιοκτητών τους, χωρίς να λείπουν οι περιπτώσεις εκείνες κατά τις οποίες προσέφεραν υπηρεσίες στους κυρίους τους.

Οι δούλες, οι οποίες αναφέρθηκαν, ήταν αποκλειστικά οικιακές δούλες. Πουθενά δεν σημειώνεται η συμμετοχή τους στις αγροτικές εργασίες, όπως άλλωστε και των ανδρών δούλων[108], ούτε όμως και η συμβολή ή βοήθειά τους σε επαγγελματικές δραστηριότητες των κυριών ή των κυρίων τους. Η απουσία τους από τον επαγγελμα-

---

104. Βλ. κεφ. «Γυναικεία επαγγελματική δραστηριότητα», 294.

105. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 227, κεφ. 31.

106. Για τους αδελφούς Γογγύλιους, βλ. Αγγελιδη, «Δούλοι», 38 σημ. 1, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

107. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (Ves.), 68-69.

108. Βλ. Yannopoulos, *La société profane*, 275.

τικό στίβο ως βοηθών είναι λογική. Καθώς ανήκαν κυρίως σε εύπορες οικογένειες των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων, οι γυναίκες των οποίων δεν είχαν λόγο και δεν επιτρεπόταν άλλωστε να ασκούν επαγγελματική δραστηριότητα, είναι επόμενο οι δούλες τους να μην εμφανίζονται ως μετέχουσες σε τέτοιες δραστηριότητες.

Η συμπεριφορά των ιδιοκτητών απέναντι στις θεραπαινίδες παρουσιάζεται ως καλή, ενώ οι περιπτώσεις κατάχρησης εξουσίας, κυρίως από τους κυρίους, στηλιτεύονται. Οι ίδιες οι δούλες στα αγιολογικά κείμενα εμφανίζονται υποταγμένες, υπάκουες και αφοσιωμένες, χωρίς να αποκλείεται το ενδεχόμενο να εκφέρουν άποψη, συνήθως σύμφωνη με τις επιταγές της Εκκλησίας ή με στόχο την παρέμβαση ενός αγίου. Βοηθούν τις κυρίες τους, γνωρίζουν όλη την προσωπική ζωή τους, τις υπερασπίζονται ακόμη και αν έλθουν σε αντίθεση με τους συζύγους, θυσιάζονται για χάρη τους. Αλλά και οι κυρίες τις αντιμετωπίζουν ως μέλη της οικογένειάς τους, δίνουν βαρύτητα στο λόγο τους και δεν τις θεωρούν ανάξιες προσοχής. Οι περιπτώσεις κακών δούλων χρησιμοποιούνται ως παραδείγματα προς αποφυγήν και η τιμωρία τους είναι πάντα βέβαιη και συνήθως εξουθενωτική. Ας μην ξεχνάμε, ότι κατά την ανάγνωση των κειμένων αυτών οι δούλες παραβρίσκονταν συνοδεύοντας τις κυρίες τους στα εκκλησιαστικά τους καθήκοντα και ήταν επομένως ευκαιρία για νουθεσία. Άλλωστε, η σωτηρία τους ως ανθρωπίνων υπάρξεων αποτελούσε ένα από τα μελήματα της Εκκλησίας.

ΜΕΡΟΣ Γ΄

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΖΩΗ

Α. ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑΤΙΚΗ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΑ

... τὸ τῆς ἐργασίας ἔχουσα ἐπιτήδευμα
Βίος Λουκά Στυλίτη, 227, κεφ. 31

Η ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ στην οικονομική ζωή της αυτοκρατορίας, άμεσα συνδεόμενη με τις γενικότερες αντιλήψεις για την κοινωνική υπόσταση και προβολή τους, καθώς και με το επίπεδο μόρφωσής τους, ήταν ανάλογη με την οικονομική τάξη στην οποία ανήκαν. Η συμμετοχή των γυναικών της αριστοκρατίας ήταν τελείως διαφορετική από εκείνη των μέσων ή χαμηλών κοινωνικών στρωμάτων των πόλεων ή της επαρχίας. Γενικά η οικονομική ζωή του γυναικείου πληθυσμού κατά την περίοδο που εξετάζεται είναι δύσκολο να μελετηθεί. Η σπανιότητα ή η σχεδόν παντελής έλλειψη εγγράφων, που να αποδεικνύουν τη γυναικεία ανάμειξη σε οικονομικές δραστηριότητες, καθώς και οι συντηρητικές αντιλήψεις, που κυριαρχούν στις πηγές της εποχής σχετικά με το θέμα, καθιστούν τη διερεύνησή του προβληματική και αποσπασματική[1]. Ιδιαίτερα οι Βίοι των αγίων, βασική πηγή της παρούσας έρευνας, μόνον έμμεσα παρέχουν λιγοστά στοιχεία προς αυτή την κατεύθυνση. Μία συγκριτική μελέτη με τα δεδομένα της πρώιμης βυζαντινής περιόδου διευκολύνει την προσέγγιση.

1. Ελευθέρια επαγγέλματα και παροχή υπηρεσιών

Οι Βυζαντινές, που δεν ανήκαν στην αριστοκρατία, ακόμη και κατά την πρώιμη περίοδο είχαν περιορισμένες δυνατότητες να σταδιοδρομήσουν επαγγελματικά «αξιοπρεπώς» για να εξασφαλίσουν τη διαβίωσή τους ή να συνεισφέρουν στον οικογενειακό προϋπολογισμό. Οι δημόσιες θέσεις και τα αξιώματα ήταν τομέας απαγορευμένος για τις γυναίκες[2] και επομένως η σταδιοδρομία και η μέσω αυτής κοινωνική ανέλιξη ήταν αδύνατη. Επιτρεπτός τομέας δράσης των γυναικών ήταν η άσκηση ενός επαγγέλματος ή η βοήθεια προς το σύζυγό τους στην άσκηση του δικού του.

1. Για τα γυναικεία επαγγέλματα, βλ. και Κουκουλες, *ΒΒΠ*, Β1, 232-234.
2. Βλ. κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», 189.

Επιγραφικές μνείες της πρώιμης περιόδου από την Καισάρεια της Παλαιστίνης και την Αντιόχεια της Συρίας μας πληροφορούν ότι οι κάπηλοι και οι σταθμούχοι (διευθυντές ή ιδιοκτήτες σταθμού, δηλαδή καταλύματος ή πανδοχείου για τους στρατιώτες) βοηθούνταν από τις γυναίκες τους στην επαγγελματική τους δραστηριότητα[3].

Οι γυναίκες εξακολουθούσαν και κατά τη μέση περίοδο να βοηθούν το σύζυγο ή και τον πατέρα στα πανδοχεία και στα καπηλειά[4]. Η κόρη του πανδοχέα, ο οποίος φιλοξένησε το Νικόλαο το Στρατιώτη, δούλευε μάλλον βοηθώντας τον πατέρα της και έτσι είχε τη δυνατότητα να συναντήσει το Νικόλαο, τον οποίο στη συνέχεια προσπάθησε, ωθούμενη από το σατανά, να παρασύρει ερωτικά[5]. Η σύνδεση των γυναικών, που εργάζονταν στα πανδοχεία και στα καπηλειά, με την πορνεία ήταν αυτονόητη για τους Βυζαντινούς[6] και, ιδιαίτερα στα αγιολογικά κείμενα του 6ου και του 7ου αιώνα, οι σχετικές αναφορές είναι αρκετές[7].

Γυναίκες είχαν τη δυνατότητα μόνες τους, την πρώιμη επίσης περίοδο, να εργαστούν ως καλλιγράφοι, μειζότερες και μαίες ή γιατροί[8].

Η καλλιγράφος Μεταξία, που έζησε στη Βηρυττό πιθανόν μεταξύ 5ου και 6ου αιώνα[9], αλλά και η οσία Μελάνη († 439), που ζούσε από την εργασία της ως καλλιγράφος και ταχυγράφος[10], είχαν ελάχιστες, τουλάχιστον γνωστές, ομότεχνές τους στη μεσοβυζαντινή περίοδο. Η Μαρία, εγγονή του οσίου Φιλαρέτου και πρώτη σύζυγος του Κωνσταντίνου Ϛ΄, έγραψε περί το έτος 800 περγαμηνό κώδικα που φυλάσσεται

---

3. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Η παρουσία της γυναίκας», 437.

4. Αν γίνουν αποδεκτές οι μαρτυρίες των ΣΚΥΛΙΤΖΗ (240), ΛΕΟΝΤΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΥ (31) και ΖΩΝΑΡΑ (ΙΙΙ, 485), οι οποίοι αναφέρονται στην ταπεινή καταγωγή της συζύγου του Ρωμανού Β΄, Θεοφανούς, η αυγούστα ίσως γνώρισε το μέλλοντα αυτοκράτορα ενώ βοηθούσε τον πατέρα της στο καπηλειό τους.

5. *Βίος Νικολάου Στρατιώτη*, 31.

6. Η περί μοιχείας διάταξη του *Εκλογαδίου* (*ΕΡΑ* 17.25, 72) εξαιρεί της αντικειμενικής υποστάσεως του εγκλήματος της μοιχείας τη συνεύρεση με *εὐτελῆ ὕπανδρον... ἐξυπηρετοῦσαν εἴτε ἐν καπηλικῷ ἐργαστηρίῳ ἢ ὀπτοναρίῳ ἢ σαρδαμαρίῳ*. Η εξαίρεση αυτή αφήνει να διαφανεί ότι ο τρόπος διαβίωσης των γυναικών που εργάζονταν σε καπηλειά, μαγειρεία και παντοπωλεία δεν ήταν άμεμπτος, και ως εκ τούτου όσοι δημιουργούσαν ερωτική σχέση μαζί τους δεν διέπρατταν μοιχεία. Η διάταξη αντιμετωπίζει την πράξη ως διακεκριμένη πορνεία, κατά πάσα πιθανότητα επειδή αναφέρεται σε έγγαμες γυναίκες. Βλ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, *Ο "Ποινάλιος" του Εκλογαδίου*, 74-75.

7. Βλ. MAGOULIAS, «Bathhouse, Inn, Tavern, Prostitution», 240-246.

8. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Η παρουσία της γυναίκας», 437-438.

9. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Η παρουσία της γυναίκας», 438, αρ. 91.

10. *Βίος Μελάνης*, 174, κεφ. 23· 178, κεφ. 28· 188, κεφ. 33· 194, κεφ. 36. Βλ. και ΛΑΜΠΡΟΣ, *Ελληνίδες βιβλιογράφοι*, 234-235.

στη μονή Αγίου Παύλου στον Άγιον Όρος, με παρασελίδιο σημείωμα *Σταυρὲ φύλαττε βασίλισσαν Μαρίαν*[11]. Η βιβλιογράφος Ευγενία έγραψε το 10ο αιώνα λατινικά τον κώδικα Paris. Bibl. Nat. Lat. 7560 αλλά δεν γνωρίζουμε αν ήταν μοναχή ή λαϊκή[12]. Καθώς το ποσοστό των εγγράμματων γυναικών κατά τον 8ο και 9ο αιώνα ήταν αισθητά μειωμένο σε σχέση με τους πρώτους αιώνες της αυτοκρατορίας[13], και οι αυτόνομες επαγγελματικές δραστηριότητες των γυναικών ήταν πιο περιορισμένες, η μοναδική πιθανότητα που γυναίκες εγγράμματες είχαν τη δυνατότητα να ασκούν την καλλιγραφία ήταν μέσα σε γυναικεία μοναστήρια.

Σταδιακά φαίνεται πως εξέλιπαν και οι μειζότερες, που αναφέρονται σε επιγραφές μεταξύ του 5ου και του 7ου αιώνα[14]. Οι γυναίκες αυτές, που μπορούσαν να είναι και απελεύθερες, ήταν επιστάτριες οι οποίες υπηρετούσαν σε μεγάλα σπίτια ή σε ιδιωτικές επιχειρήσεις και κτήματα που διέθεταν γυναικείο προσωπικό[15]. Παρόμοια δείγματα δεν ανιχνεύονται στην εποχή που εξετάζεται. Υπάρχει όμως η είδηση στο Βίο του Βασιλείου του Νέου (10ος αι.), σύμφωνα με την οποία το καθήκον της διαχείρισης της περιουσίας ήταν δυνατό να ανατεθεί σε δούλη. Ο ευνούχος Ιωάννης, μεταξύ των πολλών οικετών και θεραπαινίδων που διέθετε, είχε μία *παρ' αὐτῷ τιμωμένη τῶν ἄλλων ἐπέκεινα, ἣ καὶ πᾶσαν τὴν ἐξουσίαν καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ κατέσχεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς καὶ ὡς πιστὴ αὐτῷ ἐνομίζετο*[16].

Τα γυναικεία επαγγέλματα, που μαρτυρούνται ήδη από την πρωτοβυζαντινή περίοδο και παρέμειναν σε ισχύ σε όλη την εξεταζόμενη εποχή αλλά και αργότερα, είναι αυτά της μαίας[17], της ιάτραινας και της τροφού.

Στο Βυζάντιο και οι γυναίκες είχαν τη δυνατότητα να ασκήσουν το ιατρικό επάγγελμα[18]. Πρωτοβυζαντινές επιγραφές από την Κιλικία αλλά και την Αθήνα πιστοποιούν την ύπαρξη *ἰατρίνης*, ιατρομαίας και μαίας[19], ενώ από το Çeşmeli-Zebir της Μικράς Ασίας σώζεται επιγραφή που αναφέρεται στην *ἀρχιειάτρηνα* Αυγούστα[20]. Η

---

11. Λαμπρος, *Ελληνίδες βιβλιογράφοι*, 235-237.

12. Βλ. Λαμπρος, «Η βιβλιογράφος Ευγενία», 250-251· βλ. και Ευαγγελατου-Νοταρα, «*Σημειώματα*», 89, 143.

13. Βλ. κεφ. «Η εκπαίδευση των γυναικών», 209-213.

14. Μεντζου-Μεϊμαρη, «Η παρουσία της γυναίκας», 438, αρ. 92-94.

15. Μεντζου-Μεϊμαρη, «Η παρουσία της γυναίκας», 438.

16. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (Ves.), 69-72· βλ. και κεφ. «Η δούλη», 274.

17. Για τις μαίες, βλ. και κεφ. «Η μητέρα», 121.

18. Βλ. σχετικά Μπουρδαρα, «Η άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος».

19. Μεντζου-Μεϊμαρη, «Η παρουσία της γυναίκας», 437-438, αρ. 86-90.

20. Μεντζου-Μεϊμαρη, «Η παρουσία της γυναίκας», 437 αρ. 82.

επαγγελματική αυτή απασχόληση της γυναίκας δεν συναντάται για πρώτη φορά στο Βυζάντιο αλλά επιβιώνει από την αρχαία Ελλάδα και τη Ρώμη, το δε ρωμαϊκό δίκαιο δεν κάνει διάκριση μεταξύ ανδρών και γυναικών γιατρών[21].

Ελάχιστα είναι γνωστά για τη θεωρητική κατάρτιση των γυναικών γιατρών, που προφανώς έκαναν τις ίδιες σπουδές και πρακτική εξάσκηση με τους άνδρες. Οι σπουδές της ιατρικής ανήκαν στα *ελευθέρια σπουδάσματα*, και η σχετική διάταξη, που συγκαταλέγει στους *παιδευτάς* των ελευθερίων σπουδασμάτων τους *ιατρούς* και *τας ιατρίνας*, αναγνωρίζει το δικαίωμα στις γυναίκες όχι μόνον να ασκούν το ιατρικό επάγγελμα αλλά και να διδάσκουν την ιατρική[22]. Προφανώς ανάμεσα στους μαθητές τους συγκαταλέγονταν και γυναίκες. Οι προϋποθέσεις, που ίσχυαν κατά τον 6ο και τον 7ο αιώνα για να γίνει κάποιος γιατρός, ήταν η μαθητεία κοντά σε γιατρό ή η παρακολούθηση μαθημάτων από καθηγητή της ιατρικής[23]. Οι ξενώνες, τουλάχιστον από τα τέλη του 10ο αιώνα και εξής[24], και τα μεγάλα νοσοκομεία αποτελούσαν και είδος ιατρικών σχολών. Η μονή Παντοκράτορα, για παράδειγμα, που είχε μεγάλο νοσοκομείο, είχε και *διδάσκαλον τῆς ἰατρικῆς*, επιφορτισμένο με το καθήκον να διδάσκει την επιστήμη του στα παιδιά των γιατρών του ξενώνα[25]. Την εποχή των Κομνηνών (11ος-12ος αι.), όπως προκύπτει από συνοδικό σημείωμα του Λέοντος Στυππή, του Μαΐου 1140[26], ο γιατρός έπρεπε: α) να έχει παρακολουθήσει μαθήματα ιατρικής· β) να έχει κάνει πρακτική εξάσκηση για μακρό χρονικό διάστημα· γ) να έχει περάσει με επιτυχία εξετάσεις *ἐνώπιον τοῦ τῆς ἰατρικῆς προεξάρχοντος*· δ) να έχει πάρει ένα είδος διπλώματος που πιστοποιούσε την ιδιότητα του γιατρού και έδινε το δικαίωμα της άσκησης του ιατρικού επαγγέλματος.

Κύρια ειδικότητα των γυναικών γιατρών ήταν η μαιευτική και η γυναικολογία, χωρίς όμως να αποκλείεται η προσφορά των υπηρεσιών τους σε γυναίκες ασθενείς

21. *Digesta* 9.2.9, 50.13.1,2, όπου οι μαίες αντιμετωπίζονται κατά τον ίδιο τρόπο με τους γιατρούς· βλ. και Μπουρδαρα, «Η άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος», 122.

22. *Βασιλικά* 54.14.1: *Τοῖς παιδευταῖς μόνον τῶν ἐλευθερίων σπουδασμάτων, ... καὶ ἰατροῖς καὶ ἰατρίναις, κἂν ἑνὸς μέλους ἰατρείαν ἐπίστανται, οὐ μὴν τοῖς ἐπικαλοῦσιν ἢ ἐξορκίζουσιν (οὗτοι γὰρ οὔκ εἰσιν ἰατροί, κἂν ὠφεληθῆναί τινες ἐξ αὐτῶν διαβεβαιῶνται) περὶ μισθῶν ἐξτραορδιναρίως ὁ ἄρχων δικαιοδοτεῖ.*

23. Duffy, «Byzantine Medicine», 21.

24. Miller, «Byzantine Hospitals», 61.

25. *Τυπικό Παντοκράτορα*, 107.

26. Ραλλης - Ποτλης, Ε, 76· πρβλ. Grumel - Darrouzès, *Regestes*, αρ. 1007. Βλ. και Grumel, «La profession médicale».

ανεξάρτητα από το αν οι ασθένειες ήταν γυναικολογικής φύσης ή όχι[27]. Είχαν επίσης τη δυνατότητα να ασκούν υψηλά επιστημονικά και διοικητικά καθήκοντα και να καταλαμβάνουν σε νοσοκομείο τη θέση του διευθυντή τμήματος γυναικών, εφόσον εκτός από την άσκηση ελευθέρου επαγγέλματος οι γυναίκες γιατροί υπηρετούσαν και στα νοσοκομεία, όπου υπήρχαν ειδικές πτέρυγες για τις ασθενείς.

Η βυζαντινή νομοθεσία, που απαγόρευε στις γυναίκες να είναι μάρτυρες, έδινε έμμεσα τη δυνατότητα στη γιατρό, σε αντίθεση προς τις άλλες γυναίκες, να μαρτυρεί, εφόσον ήταν συνήθως παρούσα σε περιστατικά, όπου αποκλείονταν οι άντρες[28]. Με τη Νεαρά 48 του Λέοντος ϛ΄[29] απαγορευόταν επίσης γενικά η μαρτυρία των γυναικών, εκτός αν επρόκειτο για περιστατικά, όπου παραβρίσκονταν αποκλειστικά γυναίκες και ήταν μοναδικοί αυτόπτες μάρτυρες. Η γιατρός μπορούσε να είναι μάρτυρας σε υποθέσεις σχετικές με τοκετούς ή γυναικείες παθήσεις, να γνωμοδοτεί για γυναικολογικά ιατροδικαστικά θέματα (όπως την εξακρίβωση της παρθενίας[30]), θέματα δηλαδή για τα οποία δεν μπορούσε να έχει γνώση ένας άντρας γιατρός, εφόσον απαγορευόταν να είναι παρών. Η νομοθεσία όριζε ποια περιστατικά έπρεπε να εξετάζει αποκλειστικά μαία, όπως, για παράδειγμα, όταν σε περίπτωση διαζυγίου ή θανάτου του συζύγου αμφισβητείτο η εγκυμοσύνη[31].

Όταν προέκυπταν ποινικές ευθύνες του γιατρού δεν υπήρχε διάκριση φύλου. Έτσι, αν προκαλείτο βλάβη στη γυναίκα με αποτέλεσμα να μην μπορεί να τεκνοποιήσει ή αποκτούσε κάποια γυναικολογική πάθηση από εσφαλμένη διάγνωση ή από χορήγηση κακού φαρμάκου, επιβάλλονταν ποινές στο ή στη γιατρό[32]. Ποινική ευθύνη είχαν οι γιατροί και των δύο φύλων όπως και οι μαίες και στην περίπτωση άμβλω-

---

27. Στη γυναικεία πτέρυγα του Νοσοκομείου του Παντοκράτορα, όπου υπηρετούσε γυναίκα γιατρός, νοσηλεύονταν ασθενείς ανεξάρτητα από το είδος της ασθένειας (*Τυπικό Παντοκράτορα*, 87)· βλ. και ΜΠΟΥΡΔΑΡΑ, «Η άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος», 125.

28. Σύμφωνα με την *Εισαγωγή* (12.18), γυναίκες μαρτυρούσαν στο δικαστήριο μόνον επί τοκετού: *Γυναῖκες, κἂν ἐπὶ σεμνότητι καὶ εὐσεβείᾳ γνωρίζονται, ἐπὶ μὲν ἄλλοις κεφαλαίοις οὐ μαρτυροῦσιν, αἷς ἀπείρηται μηδὲ διδάσκειν ἀλλ᾽ ἐν τῇ τῶν ἀκροωμένων τάξει καθεστάναι· ἐπὶ μέντοι τοκετοῦ αἱ τὸν εἰρημένον τῆς σεμνότητος τρόπον φυλάττουσαι δύνανται μαρτυρεῖν. Βασιλικά* 21.1.17: *Γυνὴ ἐν διαθήκῃ οὐ μαρτυρεῖ· ἐν ἄλλοις δὲ μαρτυρίαν νέμει, ἐν οἷς οἱ ἄνδρες οὐ προσκαλοῦνται·* πρβλ. και *Βασιλικά* 35.1.21.

29. NOAILLES - DAIN, 187-191· βλ. και κεφ. «Η μητέρα», 115 σημ. 10.

30. *Βασιλικά* 21.1.17· βλ. και ΕΥΤΥΧΙΑΔΗΣ, *Η άσκησις της ιατρικής επιστήμης*, 26.

31. *Βασιλικά* 31.7.1.

32. ΜΠΟΥΡΔΑΡΑ, «Η άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος», 129-130, όπου και οι σχετικές διατάξεις.

σης. Οι ποινές –σύμφωνα με διάταξη των *Βασιλικών*[33], που αναφέρεται στο σύνολο του πληθυσμού και επομένως περιλαμβάνει και τους γιατρούς αλλά όχι αποκλειστικά– ποίκιλλαν ανάλογα με τη βλάβη που προξενήθηκε στη γυναίκα, την ύπαρξη δόλου ή μη, και την κοινωνική θέση των αυτουργών[34].

Εκτός από τη γιατρό υπήρχαν και οι γυναίκες, οι οποίες, ανάλογα με τις γνώσεις τους, βοηθούσαν τους γιατρούς στο έργο τους. Παρείχαν τις υπηρεσίες τους εργαζόμενες είτε ιδιωτικά είτε μέσα στα νοσοκομεία. Ήταν οι μαίες και *αἱ ὑπούργισσαι*, οι αδελφές δηλαδή νοσοκόμες. Στις πηγές *αἱ ὑπούργισσαι* αναφέρονται κυρίως ως το βοηθητικό (νοσηλευτικό) προσωπικό των νοσοκομείων[35].

Σημαντική βοήθεια και υπηρεσίες προς τους ασθενείς παρείχαν οι διακόνισσες[36], ορισμένες από τις οποίες είχαν προφανώς και ιατρικές γνώσεις, ίσως πρακτικές. Σε όλη τη διάρκεια της βυζαντινής αυτοκρατορίας οι διακόνισσες είχαν, ανάμεσα στα άλλα καθήκοντά τους, τη φροντίδα και περίθαλψη των ασθενών. Με την εμφάνιση των νοσοκομείων ο ρόλος τους στον τομέα αυτό έγινε περισσότερο σημαντικός.

Οι αμοιβές των γυναικών γιατρών δεν είναι γνωστό αν ήταν ίσες ή μικρότερες από των ανδρών συναδέλφων τους. Το 12ο αιώνα στη μονή του Παντοκράτορα είναι γνωστό ότι ο μισθός του γυναικείου ιατρικού προσωπικού ήταν ακριβώς ο μισός του ανδρικού, η αννόνα (σιτηρά, όσπρια, κρασί κ.λπ.) μικρότερη και δεν έπαιρναν προσφάγιον, ενώ αντίθετα το γυναικείο νοσηλευτικό προσωπικό είχε ίση αμοιβή σε χρήμα και είδος με το ανδρικό[37].

Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, αποδεικνύεται μεν συνεχής άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος από γυναίκες αλλά ακριβείς πληροφορίες για τη μέση βυζαντινή εποχή σπανίζουν. Η ύπαρξή τους βέβαια μαρτυρείται στις νομικές πηγές, λεπτομέρειες όμως που να καθορίζουν τον τρόπο εκπαίδευσης και εξάσκησης του επαγγέλματος απουσιάζουν. Ωστόσο, επειδή οι μαρτυρίες γυναικών γιατρών δεν λείπουν από

33. *Βασιλικά* 60.51.34,5: *Ὁ δεδωκὼς πόμα πρὸς φίλτρον ἢ ἀμβλωτρίδιον, κἂν χωρὶς δόλου, εὐτελὴς μὲν ὢν μεταλλίζεται, τίμιος δὲ ἐξορίζεται μετὰ μερικῆς δημεύσεως. Εἰ δὲ ἀπέθανεν ὁ πιών, ἐσχάτως τιμωρεῖται.*

34. Για όλες τις σχετικές με την άμβλωση διατάξεις του βυζαντινού ποινικού δικαίου, που αφορούν τόσο στη μητέρα όσο και σε όποιον συνέβαλε στην πράξη, βλ. Τρωιανος, «Η άμβλωση», ιδιαίτ. 177-189.

35. *Τυπικό Παντοκράτορα*, 85.

36. Για το θεσμό και το έργο των διακονισσών, βλ. παρακάτω, κεφ. «Γυναικεία επαγγελματική δραστηριότητα», 300-301.

37 *Τυπικό Παντοκράτορα*, 13· βλ. και Μπουρδαρα, «Η άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος», 132-133.

τα αγιολογικά κείμενα, και επειδή το 12ο αιώνα η θέση και ο ρόλος των γυναικών γιατρών στη μονή του Παντοκράτορα εμφανίζεται λεπτομερειακά καθορισμένος, δεν υπάρχουν περιθώρια να θεωρηθεί ότι η εκπαίδευση των γυναικών γιατρών από τον 8ο ως τον 11ο αιώνα είχε ατονήσει, ούτε ότι η σπουδαιότητα του ρόλου τους είχε μειωθεί. Οι πρακτικές μαίες και οι ιάτραινες εξακολουθούσαν να μαθητεύουν κοντά σε επαγγελματίες και σε ορισμένες περιπτώσεις να αποκτούν την άδεια εξάσκησης του επαγγέλματος, υπό προϋποθέσεις παρόμοιες με αυτές που αναφέρονται για τις προγενέστερες και μεταγενέστερες περιόδους.

Οπωσδήποτε σαφείς αναφορές των αγιολογικών κειμένων σε γυναίκες γιατρούς είναι λίγες. Παρουσία γυναίκας γιατρού μαρτυρείται στα θαύματα του Πέτρου της Ατρώας, όταν γυναίκα, στον έκτο μήνα της εγκυμοσύνης, απέβαλε και δεν ήταν δυνατό να απαλλαγεί από το νεκρό έμβρυο. Υπέφερε επί επτά ημέρες και βρισκόταν σε απόγνωση αφού είχε απελπιστεί *παρά τε ἰατρῶν καὶ ἰδιωτῶν, ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν*[38]. Στην προκειμένη περίπτωση δεν είναι σαφές αν το *γυναικῶν* αναφέρεται στους γιατρούς ή στους ιδιώτες, όμως ξενίζει περισσότερο η παρουσία ανδρών γιατρών, αφού οι γυναικολογικές περιπτώσεις αποτελούσαν πεδίο δράσης κυρίως των μαιών και των γυναικών γιατρών[39].

Περισσότερο συνηθισμένες πρέπει να ήταν οι περιπτώσεις πρακτικών γιατρών, που αρκετές φορές συγχέονταν με τις μάγισσες, καθώς σε μία από τις δοκιμασίες του οσίου Λαζάρου ο διάβολος έλαβε τη μορφή γριάς γυναίκας, η οποία ισχυρίστηκε πως ήταν *ἡ τοὺς βασιλεῖς καὶ πατριάρχας καὶ πᾶσαν τὴν σύγκλητον ἰατρεύουσα*[40]. Η απόπειρα του διαβόλου να παραπλανήσει τον άγιο με αυτή τη μορφή μαρτυρεί ότι η μεταμφίεση ήταν αληθοφανής.

Η τροφός ήταν άλλη μία γυναικεία απασχόληση στα όρια της επαγγελματικής δραστηριότητας. Είναι γνωστό ότι τουλάχιστον στην Αίγυπτο του 1ου και του 2ου μ.Χ. αιώνα αμειβόταν για τις υπηρεσίες της όχι μόνο με χρήματα αλλά και με είδος[41]. Χωρίς να υπάρχουν συγκεκριμένες μαρτυρίες οι οποίες να πιστοποιούν ότι αυτή η πρακτική συνεχιζόταν στη μεσοβυζαντινή κοινωνία, η έμμεση πληροφορία από το Βίο της αγίας Θεοφανούς συνηγορεί προς αυτή την άποψη. Όταν, μετά το θάνατο της μητέρας της

---

38. *Θαύματα Πέτρου Ατρώας*, 161, κεφ. 107.

39. Παρ' όλα αυτά στους δύσκολους τοκετούς και στις περιπτώσεις εμβρυοτομίας το έργο αναλάμβαναν άνδρες γιατροί· βλ. κεφ. «Η μητέρα», 116–117.

40. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 572.

41. Κουκουλες, *ΒΒΠ*, Α1, 144.

νεογέννητης αγίας, ο πατέρας της αναζητούσε τροφό για την κόρη του, κατέφυγε σε ελεύθερες και δούλες γυναίκες[42]. Η πληροφορία αυτή, που αποδεικνύει ότι ελεύθερες γυναίκες παρείχαν τις υπηρεσίες τους ως τροφοί, επιτρέπει να υποθέσουμε ότι για τις υπηρεσίες αυτές αμείβονταν. Η συγκεκριμένη υπηρεσία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως σταθερή επαγγελματική απασχόληση, αφού το χρονικό πλαίσιο παροχής της ήταν περιορισμένο. Ωστόσο αυτή η έστω συγκυριακή απασχόληση ήταν μία δυνατότητα των γυναικών να εξασφαλίσουν οι ίδιες χρήματα και να συμβάλουν στον οικογενειακό προϋπολογισμό.

Η παροχή ενός άλλου τύπου υπηρεσιών φαίνεται πως ήταν καλά αμειβόμενη για τις Βυζαντινές. Η μαγεία ή φαρμακεία, η μετάδοση και η αποκάλυψη σε αμύητους μαγικών γνώσεων, αποτελούσε κερδοφόρα ενασχόληση, όπως μαρτυρεί ο Βίος του Βασιλείου του Νέου. Τρία νομίσματα ήταν η αμοιβή μάγισσας, η οποία δέχτηκε να προκαλέσει με μαγικό τρόπο θανάσιμη ασθένεια στο δούλο Θεόδωρο[43].

Την ύπαρξη ενός ακόμη διαχρονικού γυναικείου επαγγέλματος, της πορνείας[44], δεν αγνοούν τα αγιολογικά κείμενα. Η Εκκλησία, αν και καταδίκαζε όσες γυναίκες εκπορνεύονταν[45], ωστόσο δεν τις αγνοούσε. Ο τρόπος της ζωής των γυναικών αυτών ήταν απορριπτέος και σκοπός των αγίων ήταν να τις επαναφέρουν στο δρόμο της σωτηρίας. Οι δύο πόρνες, που θεραπεύτηκαν από τη Θωμαΐδα τη Λεσβία[46], δεν κέρ-

---

42. *Βίος Θεοφανούς*, 3, κεφ. 4: *ἐζητεῖτο δὲ τροφὸς οἱ τοῦ βρέφους ἐράσμιος καὶ πολλῶν δουλίδων τε και ελευθέρων τὴν ἀπόπειραν ποιουμένων...*

43. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES.), 52. Βλ. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι», 37 και σημ. 1. Στον ίδιο Βίο αναφέρεται και η αμοιβή ενός *επαοιδού* για να δώσει σε μία δούλη φάρμακο με το οποίο επιθυμούσε να προκαλέσει άνοια στον αφέντη της· *Βίος Βασιλείου του Νέου* (VES. 70): *προσέρχεται λάθρα τινὶ ἐπαοιδῷ καὶ δοῦσα αὐτῷ τὸ ἐφειλόμενον, δέχεται παρ' αὐτοῦ τὸ ὀφειλόμενον δηλητήριον φάρμακον.* Από την Αγγελίδη (*ό.π.*, 39) έχει εκληφθεί ότι και αυτή η περίπτωση αφορά σε γυναίκα αμειβόμενη για την υπηρεσία της.

44. Για την πορνεία στο Βυζάντιο κατά την πρώιμη περίοδο, βλ. LEONTSINI, *Die Prostitution.* Βλ. και IRMSCHER, «Η πορνεία», για την καταγραφή των προβλημάτων της έρευνας σχετικά με την πορνεία και τις πόρνες.

45. Η πολιτειακή νομοθεσία για κοινωνικούς λόγους δεν στρεφόταν εναντίον των γυναικών που ζούσαν από το επάγγελμα αυτό ούτε εναντίον των πελατών τους αλλά μόνον εναντίον των προαγωγών: ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Έρως και Νόμος», 181 και σημ. 22· πρβλ. και ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, «Η γυναικεία εγκληματικότητα», 221.

46. Βλ. κεφ. «Ασθένειες και θεραπεία των γυναικών», 258-259.

δισαν μόνον την αποκατάσταση της σωματικής υγείας τους αλλά έσωσαν και την ψυχή τους απαρνούμενες το επάγγελμά τους.

Για τη σωτηρία πόρνης φρόντισε και ο Γρηγόριος Δεκαπολίτης. Στο λιμάνι των Συρακουσών της Σικελίας βρισκόταν απομονωμένος σε έναν πύργο. Εκεί κοντά, καθώς η περιοχή προσφερόταν, κατοικοέδρευε μία πόρνη (*πορνικόν τι καὶ ἀσελγαῖνον γύναιον*), που παρείχε τις υπηρεσίες της στους νέους και ιδιαίτερα στα πληρώματα των καραβιών που ελλιμενίζονταν εκεί. Η άσεμνη διαγωγή της (*τὰς τῶν νέων φιλεμπαθεῖς ὁρμὰς ὑπεκκαῖον, καὶ πρὸς ἑαυτῷ τοὺς τῷ πάθει φλεγμαίνοντας ἐκκαλούμενον*) αλλά και η οδός της απωλείας στην οποία οδηγούνταν οι νέοι δεν ήταν δυνατό να αφήσουν αδιάφορο τον άγιο. Με νουθεσίες κατόρθωνε να τους σωφρονίζει και την ίδια την πόρνη επανέφερε στο σωστό δρόμο, ώστε *τὸ πρὶν πορνεῖον σεμνεῖον εὐαγὲς τῇ ἑαυτοῦ προεδρίᾳ διέδειξεν*[47]. Πόρνη, την οποία μάλιστα εκμεταλλευόταν η ίδια η μητέρα της, μαρτυρείται στο Βίο του Φαντίνου του Νέου[48].

Η προκλητική συμπεριφορά των γυναικών αυτών ήταν συνήθως ο πειρασμός αγίων και μοναχών. Ένας μοναχός κινδύνευσε να αμαρτήσει εξαιτίας μιας πόρνης. Είχε σταλεί από τον Παύλο Λάτρους για δουλειές σε μία κωμόπολη, όπου *γύναιον ἑταιρικὸν νυκτὸς ἐπηρείᾳ τοῦ δαίμονος ἐπεμάνη τῷ νέῳ*. Προς στιγμήν, *ἄνθρωπος ὢν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις ἐνεχόμενος ἔτι*, ο μοναχός ταλαντεύτηκε, κατόρθωσε όμως να απωθήσει *τὸ γύναιον ἀποστὰς τοῦ κακοῦ*[49].

2. Εμπορική δραστηριότητα

Η συμμετοχή των γυναικών στο μεταπρατικό εμπόριο σε όλη τη διάρκεια της βυζαντινής αυτοκρατορίας είναι αδιαμφισβήτητη, χωρίς όμως να είναι δυνατό να προσδιοριστεί το εύρος και το περιεχόμενό της. Λιγοστά στοιχεία από όλες τις περιόδους συντείνουν προς αυτή την κατεύθυνση. Ειδικά κατά τη μέση περίοδο, εποχή εξασθένησης της οικονομίας των πόλεων, η ήδη μικρή γυναικεία εμπορική δραστηριότητα πρέπει να περιορίστηκε ακόμα περισσότερο.

Στην πρώιμη περίοδο γυναίκες διατηρούσαν μικρά καταστήματα λιανικού εμπορίου. Το επιγραφικό υλικό μαρτυρεί γυναίκα αρτοπράτισσα στην Ισαυρία και «ασπρο-

47. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 142-143, κεφ. 13.

48. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 454, κεφ. 48: *καὶ γάρ τις τὸ οἰκεῖον τέκνον ἐμφανῶς μαστροπεύουσα, πρὸς δὲ τὸν ἅγιον σωματικῆς χάριν δόσεως τοῦτο τὸ αἴσχιστον ὑποκρίνεσθαι φάσκουσα.*

49. *Εγκώμιο Παύλου Λάτρους*, 145 κεφ. 27.

πόλισσα» (πωλήτρια άσπρου, ενός από τα συστατικά που παρασκεύαζαν κυρίως το λιβάνι) στην Τύρο[50].

Το εμπόριο άρτου φαίνεται να παρέμεινε προσιτό για τις Βυζαντινές και στην περίοδο που εξετάζεται. Στη Λακεδαιμονία, κοντά στο μοναστήρι του οσίου Νίκωνος, σε κτίσμα της μονής, κατοικούσε μία πολύ φτωχή γυναίκα, η οποία για να ζήσει ασκούσε το επάγγελμα της αρτοπώλιδος[51]. Από αυτή τη γυναίκα ο ιπποκόμος Ιωάννης, που βρισκόταν στη Σπάρτη μαζί με τον κύριό του, έπαιρνε άρτους χωρίς να πληρώνει το αντίτιμο. Εκτός από την κλοπή, κακοποιούσε τη γυναίκα με ένα μαστίγιο. Οι μοναχοί προσπαθούσαν να τον συνετίσουν υπερασπιζόμενοι τη γυναίκα, αλλά αυτός, μεθυσμένος, εξύβριζε όλους ακόμη και τον όσιο. Η παραχώρηση κτίσματος της μονής στη γυναίκα και η υπεράσπισή της από τους μοναχούς επιβεβαιώνει την άποψη ότι η άσκηση αυτού του επαγγέλματος για βιοπορισμό ήταν επιτρεπόμενη και πρόσφορη για το γυναικείο βυζαντινό πληθυσμό. Αφήνει μάλιστα περιθώρια να υποτεθεί ότι οι Βυζαντινοί δεν έβλεπαν αρνητικά αυτού του τύπου τις γυναικείες δραστηριότητες.

Ένα άλλο επάγγελμα εξασκούμενο από γυναίκα ήταν αυτό του *σχοινοστρόφου*, του κατασκευαστή δηλαδή σχοινιών. Ο όσιος Λουκάς ο Στυλίτης θεράπευσε την Ειρήνη *σχοινοστρόφον τὸ τῆς ἐργασίας ἔχουσα ἐπιτήδευμα*[52], η οποία είχε καταληφθεί από πονηρό πνεύμα. Το κείμενο δεν αφήνει αμφιβολία ότι η Ειρήνη ασκούσε αυτό το επάγγελμα για βιοπορισμό.

Αξιοσημείωτη είναι η περίπτωση γυναίκας η οποία αναφέρεται στα θαύματα του Γρηγορίου Δεκαπολίτη. Η γυναίκα αυτή, κλαίγοντας και θρηνώντας, έφτασε στον άγιο για να ζητήσει τη βοήθειά του. Το σπίτι στο οποίο κατοικούσε είχε καταρρεύσει, η ίδια δεν είχε την οικονομική δυνατότητα να το ξανακτίσει και επομένως ο Γρηγόριος ήταν η μοναδική πηγή βοήθειας που είχε. Εκείνος τη λυπήθηκε, την παρότρυνε να γυρίσει πίσω, να αρχίσει τα έργα ανοικοδόμησης του σπιτιού και της υποσχέθηκε ότι ο Θεός θα ερχόταν αρωγός της. Η χήρα πράγματι επέστρεψε και άρχισε να σκάβει τα θεμέλια, οπότε και πραγματοποιήθηκε η θεία επέμβαση. Καθώς έσκαβε *πλῆθος ἀνοικάστου πίσσης ἐξαπίνης φανὲν* της έδωσε τη δυνατότητα όχι μόνον να κτίσει το σπίτι της αλλά και να εξασφαλίσει με αφθονία την τροφή της[53]. Το υλικό, που με υπερφυσικό τρόπο της αποκαλύφθηκε[54], ήταν προφανώς σε καλή τιμή εμπορεύσιμο, ώστε της

50. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Η παρουσία της γυναίκας», 438.

51. *Βίος Νίκωνος Μετανοείτε*, 232, κεφ. 53: *ἄρτους πιπράσκοντι πορισμοῦ ζωῆς ἕνεκεν.*

52. *Βίος Λουκά Στυλίτη*, 227, κεφ. 31.

53. *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 145-146, κεφ. 14.

54. Δεν πρόκειται για την πίσσα, παράγωγο του πετρελαίου, όπως νοείται σήμερα. Το πιθανότερο είναι ότι ήταν παχύρευστο ακατέργαστο πετρέλαιο που είχε εκλυθεί από το έδαφος ύστερα

έδωσε τη δυνατότητα να εξοικονομίσει τα χρήματα που απαιτούνταν για την κατασκευή του σπιτιού και για την άνετη διαβίωσή της για ικανό χρονικό διάστημα. Πρόκειται εδώ για μία ακόμη, περιστασιακή αυτή τη φορά, εμπλοκή της γυναίκας στο εμπόριο. Το γεγονός μαρτυρεί την ευκολία με την οποία οι γυναίκες γίνονταν αποδεκτές σε αυτό το ρόλο, τη στιγμή μάλιστα που στην προκειμένη περίπτωση είχε συμβάλει και θεία παρέμβαση.

Οι γυναίκες έμποροι, που όχι μόνο δεν σχολιάζονται αρνητικά από τους βιογράφους αλλά αντίθετα ως πρωταγωνίστριες περιστατικών ευεργετούνται από τους αγίους, μαρτυρούν την κανονικότητα του φαινομένου. Πρόκειται βέβαια για άπορες γυναίκες της επαρχίας και όχι για αστές ή μέλη αριστοκρατικών οικογενειών, στις οποίες η ενασχόληση με το εμπόριο ήταν κοινωνικά απαγορευμένη. Στην πραγματικότητα όμως και εφόσον οι γυναίκες είχαν στην απόλυτη κατοχή τους προσωπική περιουσία και ως παντρεμένες και ως χήρες[55] δεν αποκλείεται να επένδυαν τα χρήματά τους σε μικρές εμπορικές επιχειρήσεις, χωρίς οι ίδιες να ασκούν συγκεκριμένο επάγγελμα. Αν αναλογιστεί κανείς ότι η αυτοκράτειρα Θεοδώρα, σύζυγος του Θεοφίλου, πέρα από κάθε κοινωνική αντίληψη και λογική είχε ενεργό συμμετοχή σε ναυτιλιακή επιχείρηση[56], είναι εύκολο να θεωρήσουμε ότι για τις υπόλοιπες γυναίκες παρόμοιες δραστηριότητες ήταν περισσότερο προσιτές. Άλλωστε, όσον αφορά στην τελευταία δραστηριότητα, είναι γνωστό ότι τον 6ο αιώνα η εύπορη Ευστοχιανή από την Κω ήταν ιδιοκτήτρια πλοίου[57].

Φαίνεται πολύ πιθανό ότι οι γυναίκες είχαν τον έλεγχο της παραγωγής των υφασμάτων που ήταν απαραίτητα για το νοικοκυριό και ένα μέρος τουλάχιστον των υφασμάτων που προμηθευόταν η αγορά ήταν γυναικείο προϊόν. Η διάσταση στην προκειμένη περίπτωση ανάμεσα στις κοινωνικές αντιλήψεις και στην πραγματικότητα έγκειται στο γεγονός, ότι η παραγωγή υφασμάτων από γυναίκες ήταν αποδεκτή στο ποσοστό που ικανοποιούσε απλώς τις ανάγκες του νοικοκυριού και όχι αυτές της ευρύτερης οικονομίας. Μια γυναίκα μάλιστα κατάφερε, το 13ο αιώνα, να πάρει διαζύγιο από τον άντρα της, επειδή αυτός, μεταξύ άλλων, την υποχρέωνε να υφαίνει λινά

από σεισμό. Παρόμοιο γεγονός μαρτυρείται σε μεταγενέστερη εποχή στη Φώκαια (Μ. Ασία)· βλ. EVANGELATOU-NOTARA, «Earthquakes», 116 σημ. 54.

55. Βλ. κεφ. «Περιουσία των γυναικών», 309-310 και «Η χήρα», 174.

56. Για το ιδιόκτητο εμπορικό πλοίο της Θεοδώρας, βλ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Οι γυναίκες», 142-143.

57. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Η παρουσία της γυναίκας», 438 και. αρ. 97.

και μάλλινα υφάσματα για την εξυπηρέτηση άλλων ανθρώπων[58]. Σύμφωνα με τα ισχύοντα ιδεολογικά πρότυπα ο ρόλος της γυναίκας περιοριζόταν στη συμβολή της στην αυτάρκεια του νοικοκυριού και μόνον. Πόση όμως σχέση είχαν τα πρότυπα αυτά με την πραγματικότητα μαρτυρεί και το γυναικείο πανηγύρι της Αγάθης που γινόταν στην Κωνσταντινούπολη τον 11ο αιώνα. Σύμφωνα με την περιγραφή του Μιχαήλ Ψελλού ήταν ένα ετήσιο πανηγύρι αφιερωμένο στις γυναίκες και διαδραματιζόμενο από γυναίκες μόνο, υφάντριες και πλέκτριες. Είχε στοιχεία θρησκευτικά και γιορταστικά αλλά βασικά επρόκειτο για την αναπαράσταση της υφαντινής τέχνης. Έχει υποστηριχτεί[59] ότι η ύπαρξη αυτού του πανηγυριού μαρτυρεί ότι τον 11ο αιώνα υπήρχε στην Κωνσταντινούπολη μία συντεχνία ή ένα είδος συντεχνίας, μέλη της οποίας ήταν μόνο γυναίκες υφάντριες. Η ύπαρξη συντεχνίας ωστόσο πρέπει μάλλον να αποκλειστεί, αφού προϋποθέτει συγκεκριμένη επαγγελματική απασχόληση και οργάνωση, κάτι που δεν προκύπτει για τις γυναίκες του 11ου αιώνα. Το πιθανότερο είναι ότι επρόκειτο για τη συμβολική αναγνώριση και, μέσω αυτού του πανηγυριού, την καταξίωση της κύριας γυναικείας απασχόλησης.

Η ύπαρξη υφαντριών, που κέρδιζαν τη ζωή τους από την εργασία τους, μαρτυρείται στο Βίο του Φαντίνου του Νέου. Στη Θεσσαλονίκη το 10ο αιώνα *χερνῆτις γραῦς*, που χρωστούσε μεγάλο χρηματικό ποσό και κινδύνευε να οδηγηθεί στη φυλακή, προσέφυγε στον άγιο ζητώντας του χρήματα[60]. Πληροφορία που οδηγεί στην άσκηση εμπορίου υφασμάτων από γυναίκες είναι και η μαρτυρία του Βίου της Θωμαΐδος της Λεσβίας, η οποία φαίνεται ότι πουλούσε χιτώνες που η ίδια ύφαινε, για να εξασφαλίζει τη διατροφή των φτωχών[61].

Η συμμετοχή των γυναικών στην παραγωγική διαδικασία έμμεσα τεκμαίρεται και από ένα θαύμα του Πέτρου Ατρώας. Μερικές γυναίκες, που επί τρία χρόνια είχαν παράλυτα τα μέλη τους, *πρὸς τὴν ἑαυτῶν τε καὶ ἄλλων ἐργασίαν καὶ ὑπηρεσίαν ἀκίνητοι διαμένουσαι*, αλείφτηκαν με το λάδι από τον τάφο του αγίου και έγιναν καλά[62].

---

58. S. Petridès, «Jean Apokaukos, Lettres et autres documents inédits», *IRAIK* 14 (1909), 29: *ἔρια καὶ λίνον εὑρίσκειν αὐτὴν τάς τε χεῖρας ἐρείδειν εἰς ἄτρακτον καὶ ἀλλοτρίων εἶναι χερνῆτιν*· βλ. και Laiou, «The Role of Women», 245.

59. Laiou, «The Festival of "Agathe"», 122.

60. *Βίος Φαντίνου του Νέου*, 452-454, κεφ. 46.

61. *Βίος Θωμαΐδος* Α, 236, κεφ. 6: *αἱ χεῖρες αὐτῆς ἐποίησαν ὕφασμα, καὶ γαστέρες πενήτων εἰς κόρον κατέφαγον· χεῖρες ἀπόρων χάριν μογοῦσαι, χεῖρες χιτωνίσκους τοῖς γυμνητεύουσιν ἐξυφαίνουσαι.*

62. *Θαύματα Πέτρου Ατρώας*, 137, κεφ. 88.

Η χρησιμοποίηση και της λέξης *εργασία* δηλώνει ότι οι γυναίκες αυτές χρησιμοποιούσαν τα χέρια τους όχι μόνο για να εξυπηρετούν τον εαυτό τους και τους γύρω τους αλλά και για να εργάζονται. Σίγουρο είναι πάντως ότι η φτωχή και άτεκνη χήρα, που απευθύνθηκε στο Θεόκλητο Λακεδαιμονίας για να θεραπεύσει το χέρι της, ασκούσε χειρωνακτικές εργασίες που της εξασφάλιζαν τη διαβίωση[63]. Το ίδιο συνέβαινε και με γυναίκα που έχοντας μείνει ορφανή σε πολύ νεαρή ηλικία και προφανώς εγκαταλειμμένη από τους δύο αδελφούς της, μετά την έξωση από το σπίτι τους, αναγκάστηκε να μείνει μόνη *ἐν σμικροτάτῳ... κελλίῳ, τὴν τροφὴν ἐκ τῶν ἰδίων χειρῶν ποριζομένη*[64].

Οι αναφορές των αγιολογικών κειμένων σε δραστηριότητες των γυναικών, οι οποίες τις υποχρέωναν να εγκαταλείψουν το σπίτι τους και να εκτεθούν στα βλέμματα και στην κριτική του κόσμου, σπανίζουν. Παρουσιάζονται, όταν μέσω αυτών αποδεικνύεται η αγιότητα του βιογραφούμενου προσώπου.

3. Αγροτικές ασχολίες

Όπως φάνηκε από τα παραπάνω, η γυναικεία παρουσία στην αστική οικονομία ήταν υπαρκτή. Σε περιορισμένους, είναι η αλήθεια, τομείς, γυναίκες ασκούσαν για βιοπορισμό επαγγέλματα, τα οποία όμως προσιδίαζαν στο φύλο τους και δεν έρχονταν σε αντίθεση με τις απαγορεύσεις, νομικές και κοινωνικές, που διείπαν τη ζωή τους.

Σύμφωνα με την Αγγελική Λαΐου, όσο και αν «οι οικονομικές δραστηριότητες των αστών γυναικών είναι ως ένα ορισμένο σημείο ορατές και επιδεκτικές ανάλυσης, η συμμετοχή των γυναικών στην αγροτική εργασία είναι ουσιαστικά αόρατη στις πηγές. Πράγματι, αν και οι ιστορικοί μπορούν να υποθέσουν ότι οι αγρότισσες δούλευαν στα χωράφια όπως και στο σπίτι, οι λεπτομέρειες τέτοιων δραστηριοτήτων δεν είναι γνωστές και η απόδειξη είναι αμφιλεγόμενη»[65]. Η ίδια συγγραφέας, αναφερόμενη στην περίοδο μετά τον 11ο αιώνα, υποθέτει ότι οι βυζαντινές γυναίκες, όπως και στη δυτική Ευρώπη απασχολούνταν σε ελάσσονες αγροτικές δραστηριότητες, εξέτρεφαν δηλαδή μικρά ζώα, καλλιεργούσαν κήπους ίσως και αμπέλια, αλλά η συμμετοχή τους στις μείζονες αγροτικές δραστηριότητες παραμένει ένα ανοικτό ζήτημα στην έρευνα[66].

---

63. *Βίος Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας*, 582.
64. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, 529.
65. LAIOU, «The Role of Women», 248.
66. LAIOU, «The Role of Women», 249.

Προς την ίδια κατεύθυνση συγκλίνει και η εικόνα που προκύπτει από τις πληροφορίες των αγιολογικών κειμένων, οι οποίες ελάχιστα επιτρέπουν να διακρίνουμε μία αυτόνομη γυναικεία παρουσία στην αγροτική διαδικασία. Οι λιγοστές αναφορές σε γυναίκες που εργάζονται στον αγροτικό χώρο μάς δίνουν ωστόσο τη δυνατότητα να υποθέσουμε, ότι και κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο όλα τα μέλη της αγροτικής οικογένειας, αρσενικά και θηλυκά, συμμετείχαν στο πλήθος των εργασιών των αυτόνομων παραγωγικών μονάδων που συνιστούσαν οι οικογένειες. Οι Βυζαντινές, κληρονόμοι ή ιδιοκτήτριες κτημάτων, θα πρέπει, έστω και αν δεν αναλάμβαναν προσωπική χειρωνακτική εργασία, να ασχολούνταν με την επίβλεψη[67], μέχρις ενός ορίου, των εργασιών και τη διαχείριση της περιουσίας τους γενικότερα.

Στο Βίο του οσίου Λουκά του Στειριώτη συναντάται μία από τις σπάνιες αγροτικές σκηνές στην οποία εμφανίζονται γυναίκες. Η αδελφή του οσίου είχε τη συνήθεια να έρχεται κοντά του και να τον εξυπηρετεί. Έτσι, κάποια ημέρα βρέθηκε μαζί με άλλους, προφανώς άνδρες, να καθαρίζει το χωράφι με το κύμινο από τα ζιζάνια που δεν του επέτρεπαν να αυξηθεί[68]. Μαρτυρείται δηλαδή η συμμετοχή γυναίκας σε μία σημαντική αγροτική εργασία, έστω και ευκαιριακά.

Σύμφωνα με το Βίο του αγίου Δημητριανού, επισκόπου Χύτρων της Κύπρου, μία γριά γυναίκα κατέφυγε στον άγιο ζητώντας ελεημοσύνη. Ο Δημητριανός της εξομολογήθηκε ότι δεν είχε χρήματα να της δώσει και τη συμβούλευσε να μισθώσει ένα ζώο, να τον επισκεφθεί στο επισκοπείο και τότε αυτός θα της έδινε δουλειά, η οποία θα της απέφερε τα αναγκαία για να ζήσει, ενώ αυτό θα μπορούσε να επαναληφθεί όσες φορές η γυναίκα θα είχε ανάγκη χρημάτων. Εκείνη όμως του απάντησε ότι δεν είχε την οικονομική δυνατότητα για να αποκτήσει ζώο και επομένως ήταν έρμαιο της ευσπλαχνίας του. Μπροστά στην απελπισία της ο άγιος σηκώθηκε, έλυσε το βόδι του με τα ίδια του τα χέρια και της το έδωσε λέγοντας: *"Δέξαι τοῦτον, καὶ δὸς ἀροτριᾶν, καὶ τὸν ἐκ τούτου κάματον ἕξεις ἐπαρκοῦν εἰς διατροφήν σου καὶ τοῖς τέκνοις σου"*[69].

Γυναίκες που συμμετείχαν στο ξεβοτάνισμα των αγρών ή μίσθωναν ζώα για το όργωμα δίνουν την εικόνα ενός ενεργού γυναικείου αγροτικού πληθυσμού. Το μέγεθος της εμπλοκής του όμως στην αγροτική παραγωγική διαδικασία δεν μπορεί να εκτιμηθεί από περιστασιακά και ελλειπτικά στοιχεία.

67. Πρβλ. την ιστορία των γονέων του Βασιλείου Α΄· ΣΥΝ. ΘΕΟΦ., 218: *τῶν τούτου γονέων ἐπὶ τὸν ἴδιον ἀγρὸν καὶ τοῖς θερισταῖς ἐπιστατούντων καὶ διεγειρόντων συντόνως ἐργάζεσθαι.*

68. *Βίος Λουκά Στειριώτη*, 178-179, κεφ. 37: *αὕτη... εὑρέθη μετά τινών ποτε καὶ ἄλλων τὸ τοῦ κυμίνου λήιον ἐκκαθαίρουσα καὶ τὰς ἐν αὐτῷ βοτάνας, ὥστε μὴ πρὸς αὔξην ἐπιδοῦναι, τίλλουσα.*

69. *Βίος Δημητριανού Χύτρων*, 234-235.

70. ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Η παρουσία της γυναίκας», 435-436 αρ. 47-59.

4. Γυναικείες υπηρεσίες στην Εκκλησία

Από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, και κυρίως κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο, οι γυναίκες προσέφεραν τις υπηρεσίες τους στην Εκκλησία ως κανονικές, ασκήτριες και διακόνισσες[70].

Οι κανονικές, εκκλησιαστικές υπάλληλοι της πρωτοβυζαντινής περιόδου, ήταν μοναχές των πόλεων, που δεν έμεναν έγκλειστες σε μοναστήρι. Συχνά διέμεναν στα σπίτια πλούσιων οικογενειών και αναλάμβαναν τη διοίκησή τους. Όταν κατοικούσαν στα σπίτια τους ασχολούνταν με χειρωνακτικές εργασίες, τις οποίες διέκοπταν για την άσκηση ευσεβών καθηκόντων. Λίγα πράγματα είναι γνωστά για το ρόλο τους και πιστεύεται πως στην εκκλησιαστική κήδευση έπαιζαν το ρόλο που είχαν οι διακόνισσες κατά τη βάπτιση των γυναικών[71]. Βοηθούσαν στην ταφή των χριστιανών και αμείβονταν για τις υπηρεσίες τους από τους πόρους των εργαστηρίων που συνέβαλαν στις κηδείες των χριστιανών. Επειδή οι εκφορές των κατοίκων της Κωνσταντινούπολης, σύμφωνα με ρύθμιση του Ιουστινιανού, έπρεπε να γίνονται δωρεάν, υπήρχε ειδική διάταξη για την αντιμετώπιση των εξόδων[72]. Η Μεγάλη Εκκλησία είχε στη διάθεσή της 1.100 εργαστήρια, εμπορικές και βιοτεχνικές επιχειρήσεις, απαλλαγμένα από φόρους. Από αυτά ο Ιουστινιανός παραχώρησε τα 800 στους εκκλησιεκδίκους[73] και το προσωπικό αυτών των εργαστηρίων είχε την επιμέλεια των εκφορών. Τα υπόλοιπα 300 παραχώρησε στους εκκλησιαστικούς οικονόμους[74] και από το εισόδημά τους κάλυπταν τα έξοδα των κηδειών[75]. Οι κανονικές αμείβονταν όπως και οι δεκανοί ή λεκτικάριοι (οι μεταφέροντες το φορείο με το νεκρό) από τους οικονόμους[76]. Εκτός από την Κωνσταντινούπολη ανάλογο έμμισθο προσωπικό υπήρχε και σε επαρχιακές μητροπόλεις[77].

---

71. Βλ. R. HANTON, «Lexique explicatif du Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure», *Byz.* 4 (1927-1928), 95-96, ο οποίος υποστηρίζει επίσης ότι οι κανονικές δεν είχαν δεχτεί τη μοναχική ιδιότητα διά χειροθεσίας, είχαν όμως θέση στην Εκκλησία· πρβλ. και ΕΜΜΑΝΟΥΗΛΙΔΗΣ, *Το δίκαιο της ταφής*, 144 σημ. 168.

72. Βλ. ΕΜΜΑΝΟΥΗΛΙΔΗΣ, *Το δίκαιο της ταφής*, 142-147.

73. Για το αξίωμα του εκδίκου της εκκλησίας, βλ. ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, *Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες*, 197-213.

74. Για το αξίωμα του οικονόμου, βλ. ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, *Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες*, 352-435.

75. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, *Τα οικονομικά*, 58-59.

76. ΜΕΝΤΖΟΥ, *Συμβολαί*, 151-152.

77. ΜΕΝΤΖΟΥ, *Συμβολαί*, 154· ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, *Τα οικονομικά*, 59 και σημ. 59· ΕΜΜΑΝΟΥΗΛΙΔΗΣ, *Το δίκαιο της ταφής*, 146-147 και σημ. 179.

Στους μοναχούς των πόλεων περιλαμβάνονταν και οι κοινότητες των ασκητριών, δηλαδή ευσεβών γυναικών, που βρίσκονταν υπό τη διοίκηση των ξενώνων στην Κωνσταντινούπολη. Οι ασκήτριες όφειλαν να ψάλλουν στις λειτουργίες των δωρεάν ενταφιασμών, που αναλάμβαναν οι ξενώνες, στους οποίους υπηρετούσαν[78]. Είναι γνωστό ότι στον ξενώνα του Σαμψών υπό την εποπτεία του ξενοδόχου, και πιθανόν και σε άλλους ξενώνες της Κωνσταντινούπολης, προσέφεραν έμμισθες υπηρεσίες[79]. Πληροφορίες για τους μισθούς των ασκητριών και των κανονικών υπάρχουν μόνο για τον 6ο αιώνα και η ακριβής υπηρεσιακή σχέση τους προς την Εκκλησία δεν έχει πλήρως διαλευκανθεί[80].

Κανονικές και ασκήτριες δεν συναντώνται στα αγιολογικά κείμενα της μέσης βυζαντινής περιόδου. Συγκεκριμένα οι ασκήτριες, που αποτελούσαν υπολείμματα του κινήματος των μοναχών των πόλεων, εξέλιπαν καθώς η σύνοδος της Χαλκηδόνας είχε απαγορεύσει να ζουν σε χαλαρές κοινότητες και με τη νέα τάξη αναδιοργανώθηκαν σε αποκλειστικά γυναικεία μοναστήρια[81]. Ο Αν. Χριστοφιλόπουλος[82] έχει καταρτίσει κατάλογο μεταϊουστινιάνειων πηγών, από όπου προκύπτει η σταδιακή μείωση των αναφορών των διακονισσών.

Οι διακόνισσες[83] ανήκαν, κατά την κρατούσα άποψη, στον κατώτερο κλήρο, ο οποίος διαμορφώθηκε μετά το 2ο αιώνα λόγω αύξησης των υπηρεσιακών αναγκών της Εκκλησίας. Ιδιαίτερη κατηγορία του αποτελούσε ο γυναικείος κλήρος, οι διακόνισσες, άγαμες κοπέλες ή χήρες (που έπρεπε να έχουν συμπληρώσει το τεσσαρακοστό έτος της ηλικίας τους και να μην έχουν συνάψει δύο γάμους[84]) με άψογο βίο που ασκούσαν βοηθητικά καθήκοντα. Η θεσμοθέτηση του ρόλου τους, ήδη από τους πρώτους αιώνες της Εκκλησίας, προέκυψε από τις ανάγκες της βάπτισης των γυναικών, ενώ οι διακόνισσες αναλάμβαναν επίσης και την κατήχηση των γυναικών. Τον 6ο αιώνα οι

78. *Novellae*, Νεαρά 59 (ιδιαίτ. κεφ. 4-6). Βλ. και MILLER, *Η Γέννησις του Νοσοκομείου*, 138, 169-170.

79. ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, *Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες*, 345.

80. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, *Τα οικονομικά*, 152 σημ. 1.

81. MILLER, *Η Γέννησις του Νοσοκομείου*, 169.

82. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Θέματα*, 19-22.

83. Για τις διακόνισσες και το ρόλο τους στο φιλανθρωπικό έργο της Εκκλησίας, βλ. MILLER, *Η Γέννησις του Νοσοκομείου*, 141-142.

84. *Novellae*, Νεαρά 123, κεφ. 13 = *Βασιλικά* 3.Ι.25: *διακόνισσαν δὲ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ μὴ χειροτονεῖσθαι, ἥτις ἐλάττων ἐστὶν ἐνιαυτῶν τεσσαράκοντα ἢ εἰς δευτέρους ἦλθε γάμους.* Βλ. και VOGT, *Basile Ier*, 279.

διακόνισσες ήταν έμμισθες[85], σύμφωνα δε και με τα *Βασιλικά* αμείβονταν για τις υπηρεσίες τους[86].

Ο θεσμός, χωρίς ποτέ να καταργηθεί με ρητή διάταξη, ατόνησε αρκετά γρήγορα[87]. Στην περίοδο που εξετάζεται μοναδική μνεία είναι αυτή της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου. Η Ειρήνη χειροτονήθηκε *διάκονος* της Μεγάλης Εκκλησίας από τον πατριάρχη Μεθόδιο, πριν ο ίδιος της αναθέσει την ηγουμενία της μονής της: *ὁ πατριάρχης ἐξαναστὰς τοῦ θρόνου... διάκονον τῆς μεγάλης εκκλησίας πρῶτον χειροτονεῖ τὴν Εἰρήνην –ᾔδει γὰρ τῷ ἐν αὐτῷ πνεύματι καὶ τὴν αὐτῆς καθαρότητα–, καὶ μετὰ τοῦτο καὶ τὴν τῆς ἡγουμενείας ἐπιτίθησι σφραγῖδα*[88]. Το 12ο πλέον αιώνα ο Θεόδωρος Βαλσαμών επιβεβαίωνε ότι οι γυναίκες που έφεραν τον τίτλο της διακόνισσας δεν είχαν χειροτονηθεί και έφεραν τον τίτλο καταχρηστικά[89].

Οι γυναίκες αυτές, κανονικές, ασκήτριες, διακόνισσες, προσέφεραν τις υπηρεσίες τους στην Εκκλησία[90] συνήθως με αμοιβή και αποτελούσαν ένα ακόμη τμήμα του γυναικείου πληθυσμού της αυτοκρατορίας, το οποίο είχε τη δυνατότητα με την εργασία του, που δεν ερχόταν σε αντίθεση με το επιβαλλόμενο γυναικείο πρότυπο συμπεριφοράς, να εξασφαλίσει πενιχρά έστω έσοδα. Επρόκειτο για γυναίκες άγαμες ή χήρες, συνήθως χωρίς άλλους πόρους, που δεν ήθελαν όμως να ασπαστούν το μοναχισμό και να αποσυρθούν σε γυναικεία μονή, για τις οποίες η Εκκλησία είχε φροντίσει να καθιερώσει τρόπους αξιοπρεπούς διαβίωσης, εξυπηρετώντας παράλληλα δικές της λειτουργικές ανάγκες.

---

85. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, *Τα οικονομικά*, 57.

86. *Βασιλικά* 3.I.46. Βλ. και VOGT, *Basile Ier*, 279-280.

87. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, *Τα οικονομικά*, 18 και σημ. 10.

88. *Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου*, 28, κεφ. 7.

89. Σχόλια στον Κανόνα ΙΕ΄ της Δ΄ Οικ. Συνόδου, ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΛΗΣ, Β, 255: *διακόνισσα γὰρ σήμερον οὐ χειροτονεῖται, κἂν καταχρηστικῶς τινὲς τῶν ἀσκητριῶν διακόνισσαι λέγονται.*

90. Λόγος έχει γίνει για μία ακόμη πιθανή γυναικεία υπηρεσία στην Εκκλησία κατά την πρώιμη βυζαντινή περίοδο. Επιγραφή από το Yer-Hissar της Καππαδοκίας (*Μνήμη/ Εὐφρονί/ης ξενο/δόχου*) μαρτυρεί την ύπαρξη γυναίκας ξενοδόχου. Η Κωνσταντίνα Μέντζου-Μεϊμάρη έχει δεχτεί ότι πρόκειται για εκκλησιαστική αξιωματούχο, προϊσταμένη εκκλησιαστικού ιδρύματος (ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Η παρουσία της γυναίκας», 436 και Η ΙΔΙΑ, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα», 262), ενώ η Βασιλική ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ (*Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες*, 336 σημ. 2) πιθανολογεί ότι πρόκειται για ξενοδόχο κερδοσκοπικού ξενοδοχείου.

5. Συμπεράσματα

Χωρίς να μπορεί να υποστηριχτεί ότι η συμβολή των γυναικών στην παραγωγική διαδικασία και στην οικονομία γενικότερα ήταν σημαντική, ωστόσο τα αγιολογικά κείμενα παρέχουν μια αμυδρή εικόνα συμμετοχής των γυναικών των μέσων και κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων τουλάχιστον στην οικογενειακή οικονομία. Μέσα στο πλαίσιο της οικογενειακής παραγωγικής μονάδας η γυναίκα παρείχε αμειβόμενο έργο είτε αυτόνομα είτε υποβοηθώντας το σύζυγό της. Το μικροεμπόριο ήταν ο πλέον προσιτός επαγγελματικός τομέας στο γυναικείο πληθυσμό. Το επάγγελμα της μαίας και της γιατρού εξακολουθούσε να είναι προσοδοφόρο για τις γυναίκες που το ασκούσαν, ενώ η περιστασιακή απασχόλησή τους ως τροφών επέτρεπε να συνεισφέρουν οικονομικά στην οικογένεια. Γυναίκες που ζούσαν μόνες και έρρεπαν προς το μοναχισμό, ανύπαντρες ή χήρες, έβρισκαν διέξοδο προσφέροντας επ' αμοιβή τις υπηρεσίες τους στην Εκκλησία. Τέλος, ακόμη και παράνομες ή αντικανονικές δραστηριότητες, όπως αυτές της μαγικής τέχνης και της πορνείας, αποτελούσαν πηγή αν μη πλουτισμού τουλάχιστον εξεύρεσης χρημάτων που εξασφάλιζαν τη διαβίωση των γυναικών.

Β. ΠΕΡΙΟΥΣΙΑ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ

ἀπεῖδε πρὸς τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν, χρυσίον ἐζήτει...

Βίος Μαρίας της Νέας, 693, κεφ. 3

Η ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΣΥΜΒΟΛΗ στην οικογενειακή περιουσία και γενικότερα στην οικονομία σχετίζεται άμεσα με την κοινωνική θέση των γυναικών καθώς και με τα περιθώρια που το νομοθετικό πλέγμα τούς εξασφάλιζε. Η νομοθεσία, όπως θα δειχτεί παρακάτω, έδινε στις Βυζαντινές τη δυνατότητα να έχουν στην κυριότητά τους αλλά και να διαχειρίζονται δική τους περιουσία, ανεξάρτητη από εκείνη του συζύγου τους.

Βασική συνεισφορά της γυναίκας στην οικογενειακή περιουσία ήταν η προίκα. Το νομικό καθεστώς που τη διείπε στην πορεία της βυζαντινής κοινωνίας παρέμεινε αμετάβλητο από την εποχή του Ιουστινιανού[1]. Σκοπός της ήταν η ενίσχυση και συντήρηση της οικογένειας και κυρίως των παιδιών, τα οποία είχαν άλλωστε και το πρωταρχικό δικαίωμα να την κληρονομήσουν[2]. Ο πατέρας, η χήρα μητέρα ή ο επίτροπος της κόρης που επρόκειτο να παντρευτεί ήταν υποχρεωμένοι να την προικίσουν[3] και τα προικώα αγαθά καταγράφονταν σε επίσημα έγγραφα πριν τη μνηστεία ή το γάμο[4]. Έτσι η γυναίκα καθίστατο πρωταρχικός παράγοντας στη δημιουργία της νέας οικογε-

---

1. Για τις αλλαγές που επέφερε ο Ιουστινιανός στη ρωμαϊκή νομοθεσία σχετικά με την προίκα, κάτω από την επίδραση του αρχαιοελληνικού δικαίου και του δικαίου των ανατολικών επαρχιών, βλ. WHITE, «Property Rights of Women».

2. LAIOU, «The Role of Women», 237.

3. Στη διάταξη 2.5.1 της *Εκλογής* καθορίζεται η υποχρέωση της χήρας μητέρας, κληρονόμου της οικογενειακής περιουσίας, εκτός από τη φροντίδα για την εκπαίδευση και το γάμο των παιδιών της να προικίσει την κόρη κατά τη βούλησή της: *προδήλως ὀφειλούσης αὐτῆς, καθὼς πρέπει γονεῦσι, τὰ τέκνα ἐκπαιδεύειν τε καὶ γαμοστολεῖν καὶ προῖκα ἐπιδιδόναι, καθὼς ἂν βουληθῇ.*

4. Στην περίπτωση σύστασης εγγράφου γάμου η διάταξη της *Εκλογής* (2.3) είναι σαφής: *Ἔγγραφος γάμος συνίσταται δι᾽ ἐγγράφου προικῴου συμβολαίου ὑπὸ τριῶν ἀξιοπίστων μαρτύρων κατὰ τὰ παρ᾽ ἡμῶν ἀρτίως εὐσεβῶς νομοθετούμενα, ὥστε ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖν τὸν ἄνδρα τήν τε ἐντελῆ τῆς προικὸς οἰκείωσιν, καὶ ἀδιάπτωτον καὶ ἀμείωτον αὐτῆς παραφυλακὴν καὶ συντήρησιν...*

νειακής περιουσίας, γεγονός που της εξασφάλιζε το δικαίωμα λόγου ή και έργων στα οικονομικά θέματα που ενδεχομένως η οικογένεια αντιμετώπιζε[5].

Οι πληροφορίες των αγιολογικών κειμένων σχετικά με την προίκα απηχούν τις βασικές αρχές που ορίζονταν από τη νομοθεσία, όταν, σε λίγες περιπτώσεις, αναφέρονται στον τύπο σύστασης του γάμου του βιογραφούμενου προσώπου. Για παράδειγμα, στις διαπραγματεύσεις του αρραβώνα του Θεοφάνη του Ομολογητή με τη Μεγαλώ, οι δύο συμβαλλόμενες πλευρές, συντάσσοντας προφανώς τα προικώα συμβόλαια, πλειοδοτούσαν στην προσφορά αγαθών: χρημάτων, κτημάτων και ανδραπόδων[6].

Στη Θήβα του 11ου αιώνα ένας πλούσιος άνδρας *τὴν θυγατέρα πρὸς γάμον ἀνδρὶ κατεγγυησάμενος, καὶ τὴν περιουσίαν εἰς προῖκα ταύτῃ καταγραψάμενος*, θέλοντας να χαρίσει στην κόρη του και *τὸν μέγαν... ὄλβον*, ζήτησε από τον όσιο Μελέτιο το Νέο να την ευλογήσει. Επιθυμία του ήταν *ἵνα χρηστῆς τύχοι τῆς μετὰ τοῦ ἀνδρός, ᾧ καὶ ἤδη συναρμόζεται, συμβιώσεως*. Ο Μελέτιος, που προείδε το μέλλον, συμβούλευσε τον πατέρα: *εἰ τὰ συμφέροντα καὶ σαυτῷ καὶ τῇ θυγατρὶ βούλει δρᾶν, ὑπέρθου τοὺς γάμους μέχρι καὶ τὸν ἐφεστῶτα παρελθεῖν μῆνα*. Ο πατέρας της νύφης πείστηκε για την αναβολή του γάμου και ένα μήνα μετά *ἡ κόρη πρὸς τὸν τῶν παρθένων νυμφίον Χριστὸν ἐξεδήμησεν*. Ο πατέρας δώρισε στους φτωχούς την περιουσία που είχε υποσχεθεί ως προίκα στην κόρη του[7].

Αρκετά σημεία στη διήγηση χρήζουν σχολιασμού. Ο πλούσιος Θηβαίος είχε συμφωνήσει για το γάμο της κόρης του, είχαν ήδη υπογραφεί τα γαμήλια συμβόλαια (*κατεγγυησάμενος*) και είχε συνταχτεί το προικώο συμβόλαιο (*τὴν περιουσίαν εἰς προῖκα ταύτῃ καταγραψάμενος*). Οι δύο νέοι, μνηστευμένοι πια, συγκατοικούσαν (*ᾧ καὶ ἤδη συναρμόζεται*) απέμενε όμως η ευλογία της Εκκλησίας με την οποία κυρωνόταν ο γάμος. Η αναβολή της τελετής είχε ως συνέπεια η περιουσία να παραμείνει στην πατρική οικογένεια της νύφης, με αποτέλεσμα, κατά το πνεύμα των αγιολογικών κειμένων, να διανεμηθεί στους φτωχούς. Στην άλλη περίπτωση θα περιερχόταν στο

---

5. Σε καταστάσεις έκτακτης ανάγκης η γυναίκα είχε τη δυνατότητα να ρευστοποιήσει την προίκα της για τη σωτηρία της οικογένειας. Βλ. *Εισαγωγή* 18.18: *Συνεστῶτος τοῦ γάμου δύναται ἡ προῖξ ὑπὸ τῆς γυναικὸς κενοῦσθαι ἐκ τούτων τῶν αἰτιῶν· οἷον ἵνα ἑαυτὴν καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τοὺς ἰδίους παῖδας θρέψῃ, ἵνα ἀγρὸν ἐπιτήδειον ἀγοράσῃ, ἵνα τὸν ἐξόριστον πατέρα θρέψῃ, ἵνα τοὺς ἀδελφοὺς πενομένους ἐλεήσῃ. ταῦτα δὲ κρίσει τοῦ ἐπάρχου ἢ τοῦ κοιαίστωρος ἢ τῶν ἀρχόντων ἢ τῶν ἐπισκόπων γινέσθω.*

6. *Βίος Θεοφάνους* (LATYŠEV), 4, κεφ. 6. Βλ. και κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 75-76.

7. *Βίος Μελετίου του Νέου* Α, 47, κεφ. 10.

γαμπρό και έτσι θα χανόταν η ευκαιρία για μία μεγάλη πράξη φιλανθρωπίας. Η πρόρρηση του αγίου είχε το *κατάλληλον πέρας δι' ἀμφοτέρων*, σημειώνει ο βιογράφος του αγίου[8], εννοώντας τον πατέρα και την κόρη. Ο πατέρας διέσωσε την περιουσία του και τη διέθεσε στη συνέχεια όπως αυτός ήθελε, η δε κόρη παρέμεινε παρθένος –εφόσον ο γάμος δεν είχε ευλογηθεί δεν είχε επομένως ολοκληρωθεί–, ικανή νύφη του Χριστού. Από αυτό προκύπτει ότι παρόλο που οι δύο νέοι έμεναν μαζί μετά τη σύναψη του αρραβώνα τους, γάμος δεν είχε συντελεστεί και η νέα παρέμεινε παρθένος. Κανείς όμως δεν φάνηκε να ενδιαφέρθηκε για την τύχη του νέου που, εκτός από τη μέλλουσα γυναίκα, έχασε και μία σημαντική περιουσία, μέρους της οποίας θα μπορούσε να είχε γίνει κύριος.

Η κυριότητα της προικώας περιουσίας ανήκε στη γυναίκα, ενώ ο σύζυγος διατηρούσε το δικαίωμα της διαχείρισής της, της επικαρπίας[9]. Η προίκα όμως ήταν προστατευμένη απέναντι στους δανειστές του συζύγου[10], ο οποίος είχε το δικαίωμα να την εκποιήσει μόνο στην περίπτωση που τα παιδιά του ζεύγους κινδύνευαν από την πείνα.

Η περίπτωση του οσίου Φιλαρέτου του Ελεήμονος († 792) παρουσιάζει μία ιδιαιτερότητα στα όρια της παρανομίας. Η σύζυγος του οσίου, Θεοσεβώ, ήταν *εὐγενὴς* και συνεισέφερε στη νέα οικογένειά της αρκετά μεγάλη περιουσία[11]. Ο Φιλάρετος

8. Ο Νικόλαος Επίσκοπος Μεθώνης († περ. 1160).

9. *Εκλογή* 2.3: *Ἔγγραφος γάμος συνίσταται δι' ἐγγράφου προικῴου συμβολαίου ὑπὸ τριῶν ἀξιοπίστων μαρτύρων κατὰ τὰ παρ' ἡμῶν ἀρτίως εὐσεβῶς νομοθετούμενα, ὥστε ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖν τὸν ἄνδρα τήν τε ἐντελῆ τῆς προικὸς οἰκείωσιν, καὶ ἀδιάπτωτον καὶ ἀμείωτον αὐτῆς παραφυλακὴν καὶ συντήρησιν· Εισαγωγή* 18.3: *ὁ ἀνὴρ τοὺς καρποὺς τῆς προικὸς λαμβάνει διὰ τὰ βάρη τοῦ γάμου* και 18.20: *Εἰ καὶ ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἀνδρός ἐστιν ἡ προῖξ, ὅμως τῆς γυναικός ἐστιν.*

Στη «διασκευή» της εισήγησης της Αγγελικής Λαΐου (Λαΐου, «Η γυναίκα», 28), στο 16ο Διεθνές Βυζαντινολογικό Συνέδριο αναφέρεται ότι η κυριότητα της προίκας παρέμενε στη γυναίκα «και μόνο η χρησικτησία περνούσε στον άντρα» και παρακάτω: «Μόνο αν... μπορούσε να αποκτήσει η ίδια και τη χρησικτησία». Πρόκειται, προφανώς, για εσφαλμένη απόδοση στα ελληνικά της λέξης «usufruct» που χρησιμοποιείται στο αγγλικό κείμενο: Laiou, «The Role of Women», 237.

10. *Εκλογή* 3.2: *Ἡ γυνὴ εἰσάγουσα προῖκα τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς, ἐὰν συμβῇ ἀπὸ συμφορᾶς τινος τὸν ἄνδρα ὑποπεσεῖν εἰς ζημίας ἢ χρέη, εἴτε τῷ δημοσίῳ εἴτε ἑτέρῳ οἱῳδήποτε προσώπῳ, καὶ τελευτήσει, μὴ ἔχειν ἄδειαν μήτε τὸν δημόσιον μήτε ἕτερον ἄνθρωπον ἐπιβῆναι εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἐπᾶραι τι, μέχρις ὅτου ἡ γυνὴ τὴν ἰδίαν αὐτῆς προῖκα ἀποπληρωθῇ. μετὰ δὲ τὴν ταύτης πλήρωσιν τὰ περισσευόμενα κατὰ ἀναμοιρίαν οἱ χρεωφειλέται μεριζέσθωσαν.* Πρβλ. και *Εισαγωγή* 18.31.

11. *Βίος Φιλαρέτου* (*IRAIK*), 64: *προσάξασαν αὐτῷ περιουσίαν ἱκανήν.*

είναι γνωστό ότι με τις φιλανθρωπίες του εξάντλησε όλη την τεράστια οικογενειακή περιουσία, με αποτέλεσμα να κατηγορείται από τη γυναίκα του ότι τα παιδιά τους δεν είχαν πλέον με τι να τραφούν. Είχαν φτάσει σε έσχατο σημείο ένδειας, ώστε η ίδια η Θεοσεβώ αναγκαζόταν να μαζεύει άγρια χόρτα για το καθημερινό τραπέζι. Τι απέγινε λοιπόν η μεγάλη περιουσία, που ως προίκα είχε προσφέρει στο σύζυγό της; Θεωρείται μάλλον απίθανο, αν κρίνει κανείς από τις αντιδράσεις της στις φιλανθρωπικές πράξεις του συζύγου της, να είχε η ίδια συναινέσει στην εκποίησή της. Μόνος ο Φιλάρετος, χωρίς τη συγκατάθεση της συζύγου του και πριν τα παιδιά τους —που ήταν άλλωστε ήδη παντρεμένα και είχαν αποκτήσει δικά τους παιδιά αλλά κατοικούσαν όλοι μαζί στην πατρική εστία— φτάσουν σε σημείο να πεινούν, είχε προσφέρει την περιουσία της για φιλανθρωπίες. Η μόνη ένσταση στην περίπτωση αυτή, η οποία διασώζει το Φιλάρετο από την κατηγορία της παρανομίας, είναι ότι η γυναικεία αυτή προικώα περιουσία δεν εκποιήθηκε αλλά δωρήθηκε σε όσους είχαν ανάγκη.

Αν και είχε υποστηριχτεί ότι η νομοθεσία των εικονομάχων αυτοκρατόρων εισήγαγε νομοθετικά το σύστημα της κοινοκτημοσύνης ως σύστημα ρύθμισης των περιουσιακών σχέσεων τόσο μεταξύ των συζύγων όσο και μεταξύ του επιζώντος γονέως προς τα παιδιά[12], αποδείχτηκε πως από τις διατάξεις της *Εκλογής* δεν συνάγεται ότι οι περιουσίες των συζύγων αποτελούσαν ενιαία ομάδα, στην οποία απορροφώνταν οι κατ' ιδίαν εισφορές[13]. Στις διατάξεις 2.5.1 και 2.5.2, όπου ρυθμίζονται οι περιουσιακές σχέσεις μετά το θάνατο του ενός συζύγου με τα παιδιά τους, γίνεται σαφής διαχωρισμός της οικογενειακής περιουσίας σε τρία μέρη: *προίξ, ἀνδρώα ὕπαρξις, ἐξώπροικα*. Στη διάταξη 2.3, όπου καθορίζεται ο τρόπος σύνταξης των γαμήλιων προικώων συμβολαίων μέσα στα οποία αναγράφονται οι ανδρικές υποχρεώσεις απέναντι στην οικογενειακή περιουσία, τονίζεται ότι ο άνδρας διαχειρίζεται την προίκα και την πρόγαμο δωρεά, ενώ αποσιωπάται πλήρως η εξώπροικος περιουσία της γυναίκας. Η παρατήρηση αυτή οδήγησε τον Αν. Χριστοφιλόπουλο στην πειστική διατύπωση της άποψης, ότι η εξώπροικος περιουσία —την οποία η σύζυγος ήταν υποχρεωμένη να προσμετρήσει στην οικογενειακή περιουσία μετά το θάνατο του συζύγου της και να αποδείξει ότι η ίδια την προσκόμισε στο σπίτι του άντρα της και ότι υπήρχε και μετά το θάνατό του[14]— εξακολουθούσε να τελεί υπό την ελεύθερη κυριότητα και δια-

12. Μεταξύ των άλλων, βλ. CASSIMATIS, «La notion du mariage», 92· ΜΠΟΣΔΑΣ, *Περί γάμου*, 55 κ.ε.

13. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 38-39.

14. *Εκλογή* 2.5.1.

χείριση της συζύγου, όπως και στο ιουστινιάνειο δίκαιο[15]. Στα αγιολογικά κείμενα της περιόδου είναι σαφής αυτή η δυνατότητα της γυναίκας μέσα στην οικογένεια να διαχειρίζεται η ίδια χρήματα που της ανήκαν αποκλειστικά.

Σε αρκετά από τα θαύματα των αγίων αναφέρονται περιπτώσεις γυναικών που προσέτρεχαν στους αγίους για να θεραπευτούν, αφού προηγουμένως είχαν σπαταλήσει την περιουσία τους σε γιατρούς.

Η γυναίκα, που θεραπεύτηκε από το Σάβα το Νέο, προηγουμένως *πολλοῖς ἰατροῖς ἅπαντα τὰ αὑτῆς ἀναλώσασα*[16]. Στο Βίο του πατριάρχη Ταρασίου αναφέρεται η ίαση γυναικών που έπασχαν χρόνια από αιμορραγία, αφού είχαν ξοδέψει μεγάλο μέρος της περιουσίας τους στους γιατρούς[17]. Από τα κείμενα δεν προκύπτει σαφώς αν επρόκειτο για γυναίκες παντρεμένες ή ανύπαντρες. Αν όμως σκεφτούμε ότι στο συγκεκριμένο είδος πηγών η παρουσία ανύπαντρων γυναικών είναι μηδαμινή (η αγαμία περιορίζεται σχεδόν αποκλειστικά στον κόσμο των μοναχών, ενώ ελάχιστες αναφορές υπάρχουν σε ανύπαντρες Βυζαντινές που ζούσαν μόνες), το πιθανότερο είναι ότι επρόκειτο για παντρεμένες γυναίκες για τις οποίες οι βιογράφοι διαχωρίζουν την προσωπική περιουσία. Δεν θα πρέπει στην προκειμένη περίπτωση να μας διαφεύγει, ότι τα συγκεκριμένα θαύματα, που αναφέρονται στην ίαση γυναικών από αιμορραγία, είναι πιστά στο πρότυπο του Ευαγγελίου[18]. Ωστόσο, καθώς τα αγιολογικά κείμενα απευθύνονταν σε ευρύτατο κοινό, δεν μπορεί παρά να αναφέρονται σε καταστάσεις που ήταν οικείες στο ακροατήριό τους. Οι γυναίκες που άκουγαν ή διάβαζαν το Βίο ενός αγίου θα απορούσαν με τη συγκεκριμένη αναφορά, αν η κοινωνία και οι νόμοι δεν τους επέτρεπαν να έχουν δική τους περιουσία.

Προς την ίδια άλλωστε κατεύθυνση συνηγορεί και από τα θαύματα του Πέτρου Ατρώας η περίπτωση συγκλητικής, που κατοικούσε στη Νίκαια της Βιθυνίας, *χωρίον ἔχουσα καὶ ἐν αὐτῷ διατρίβουσα*[19]. Η γυναίκα ήταν παντρεμένη, ο σύζυγός της βρισκόταν στη ζωή αλλά ο βιογράφος αναφέρει ότι το κτήμα ήταν δικό της.

Στη συνείδηση των Βυζαντινών ήταν λοιπόν σαφές ότι η γυναίκα της μέσης βυζαντινής εποχής είχε στην κατοχή και στην απόλυτη δικαιοδοσία της τμήμα της οικογενειακής περιουσίας, το *εξώπροικον*, που προερχόταν από κληρονομιά ή ενδε-

---

15. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Σχέσεις γονέων και τέκνων*, 39.

16. *Βίος Σάβα του Νέου*, 314-315, κεφ. 44.

17. *Βίος Ταρασίου πατριάρχη*, 421: *καὶ φαρμακοῖς ἰατρικῆς τὰ πλεῖστα τῆς ἑαυτῶν οὐσίας προσδαπανήσαντα.*

18. Βλ. κεφ. «Ασθένειες και θεραπεία των γυναικών», 251 σημ. 63.

19. *Βίος Πέτρου Ατρώας*, 169, κεφ. 51.

χομένως και από την άσκηση προσωπικού επαγγέλματος ή εμπορίου, τουλάχιστον για τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα, για τα οποία δεν ήταν ανάρμοστες αυτού του τύπου οι δραστηριότητες[20].

Η διάκριση της γυναικείας από την ανδρώα ή οικογενειακή περιουσία ακολουθείτο και στην αυτοκρατορική οικογένεια. Ο Λέων Ϛ΄, προσπαθώντας να εξευμενίσει τον πατριάρχη Ευθύμιο και να τον κάνει να δεχτεί το γάμο του με τη Ζωή Καρβονοψίνα αλλά και την ίδια τη Ζωή ως αυγούστα, παραχώρησε με χρυσόβουλλο στη νεοσύστατη μονή του πατριάρχη ένα κτήμα, το οποίο ανήκε στη σύζυγό του[21]. Η αυγούστα Ελένη επίσης, σύζυγος του Κωνσταντίνου Ζ΄, διατηρούσε χωριστά τα δικά της χρήματα, γιατί όταν θέλησε να ανταμείψει το Βασίλειο το Νέο διέταξε *καὶ ἠνέχθη τὸ κιβώτιον ἐν ᾧ τὸ χρυσίον αὐτῆς ἀπεθησαύριστο, καὶ ἀνοίξασα αὐτὸ ἐλιπάρει τὸν ὅσιον βαλεῖν τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὅσον βούλεται ἀναλαβεῖν*[22].

Η ιστορία της οσίας Μαρίας της Νέας αποτελεί σημαντική συμβολή στο θέμα που εξετάζεται. Μία από τις γυναίκες που αγίασαν μέσα από το γάμο τους[23], εξαίρεση του κανόνα ο οποίος απαιτούσε τον ασπασμό του μοναχικού βίου προκειμένου να οδηγηθεί κάποιος στην αγιότητα, δεν θα μπορούσε παρά να είναι εξαίρεση και σε άλλους κανόνες της συζυγικής συμβίωσης και των κοινωνικών επιταγών. Ακολούθησε πρακτικές που ξεπερνούσαν τα εσκαμμένα και κατά κάποιον τρόπο δίκαια προκαλούσαν την οργή του συζύγου της. Η πρωτοβουλία που ανέλαβε προκειμένου να απαλλάξει από τη φυλακή συγχωριανούς της, που δεν είχαν να πληρώσουν τους φόρους τους, αποτελεί ίσως μοναδικό φαινόμενο γυναικείας παρέμβασης σε μία υπόθεση που αφορούσε αποκλειστικά στον ανδρικό πληθυσμό του κράτους και πάντως όχι στις παντρεμένες γυναίκες. Στην αρχή η Μαρία στράφηκε προς τη δική της περιουσία (*ἀπεῖδε πρὸς τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν, χρυσίον ἐζήτει πρὸς ἐλευθερίαν τοῖς πάσχουσιν, οὐχ εὕρισκε τοῦτο παρ' ἑαυτῇ*)[24], η οποία όμως δεν επαρκούσε για την πληρωμή

20. Βλ. κεφ. «Γυναικεία επαγγελματική δραστηριότητα», ιδιαίτ. 285, 302.

21. *Βίος Ευθυμίου πατριάρχη*, 55: *τὸ ἐν τῷ Πυλιατικῷ ὂν κτῆμα τῆς ταπεινῆς ἐκείνης μου γυναικός*.

22. *Βίος Βασιλείου του Νέου* (Vil.), 303. Προηγουμένως ο Ρωμανός Λακαπηνός είχε προσφέρει ο ίδιος χρυσάφι στο Βασίλειο, ο οποίος δεν το είχε δεχτεί. Πρβλ. Συν. Θεοφ., 256, όπου αναφέρεται ότι μετά την αναγόρευση του Βασιλείου Α΄, εκτός από τα χρήματα που μοίρασε ο ίδιος ο αυτοκράτορας, η σύζυγός του Ευδοκία *πολλὰ τῇ πολιτείᾳ χρήματα ἀπὸ τῶν ἑαυτῆς ἐδωρήσατο*, καθώς το δημόσιο ταμείο ήταν άδειο.

23. Βλ. κεφ. «Η Βυζαντινή και ο γάμος», 66-68.

24. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 693, κεφ. 3.

όλων των οφειλομένων. Έτσι, αναγκάστηκε να στραφεί στους φίλους της από τους οποίους ζήτησε δάνειο. Το αξιοσημείωτο στην περίπτωση δεν είναι μόνο το γεγονός, ότι η Μαρία αναμείχτηκε στη διαδικασία είσπραξης των φόρων αναζητώντας δανειστές, οι οποίοι θα κάλυπταν τις φορολογικές εισφορές εκείνων που δεν είχαν να πληρώσουν, αλλά ακόμη περισσότερο ότι βρέθηκαν ορισμένοι που εμπιστεύτηκαν μία γυναίκα και προθυμοποιήθηκαν να τη δανείσουν[25]. Άνδρες δηλαδή κάτοικοι του χωριού εμπιστεύθηκαν τα χρήματά τους σε γυναίκα, παρόλο που ενδεχομένως γνώριζαν ότι πολύ δύσκολα θα έβρισκε τρόπο να τους αποπληρώσει. Και όταν πράγματι έφτασε αυτή η στιγμή, η Μαρία βρισκόταν σε αδυναμία να ανταποκριθεί στην υποχρέωσή της. Το γεγονός ήταν απόλυτα δικαιολογημένο εφόσον η περιουσία της, την οποία δεν διαχειριζόταν με τέτοιο τρόπο ώστε να αυξηθεί αλλά αντίθετα τη διέθετε σε ελεημοσύνες, είχε εξανεμιστεί. Αποφάσισε τότε να πουλήσει τη χλαμύδα της, προφανώς μεγάλης αξίας, και να επιστρέψει στον κάθε δανειστή όσα του όφειλε. Από την ενέργειά της την απέτρεψε ο σύζυγός της, ο οποίος προθυμοποιήθηκε να πληρώσει εκείνος προκειμένου η χλαμύδα της γυναίκας του να μείνει στα παιδιά τους και να μη γίνει αντικείμενο εμπορίου[26].

Η Μαρία για την εξυπηρέτηση των αγαθοεργιών της δεν στράφηκε ποτέ προς την περιουσία του άνδρα της: *τῶν γε μὴν τοῦ ἀνδρὸς οὐχ ἥψατό τι ποτε, ἵνα μὴ τὰ κατ' αὐτὴν ἔκπυστα γένηται καὶ ὡς εἰκῇ σπαθῶσαν αὐτὴν αἰτιάσηται καὶ ταραχῆς ἐμπλήσῃ τὸν οἶκον*[27]. Ήταν επομένως πολύ πιο εύκολο για τη Μαρία να ξοδεύει τη δική της περιουσία αφήνοντας ανέγγιχτη εκείνη του συζύγου της, αν και παρ' όλα αυτά τελικά δεν απέφυγε την *ταραχή* την οποία φοβόταν.

Οι γυναίκες, μετά το θάνατο των συζύγων τους και εφόσον είχαν παιδιά, γίνονταν κυρίες όλης της οικογενειακής περιουσίας και, όπως αναφέρθηκε, μπορούσαν να τη διαχειριστούν όπως ήθελαν[28]. Στην περίπτωση θανάτου του συζύγου χωρίς το ζεύ-

---

25. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 693, κεφ. 3: *φίλοι κιχρῶσιν αὐτῇ τὸ ζητούμενον, καὶ λαβοῦσα τὸ δάνειον, πέμπει διά τινος ἀνθρώπου χρηστοῦ τῷ εἰσπράττοντι καὶ τοὺς δεσμώτας ἐκλύεται.*

26. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 696, κεφ. 10.

27. *Βίος Μαρίας της Νέας*, 694, κεφ. 5.

28. *Εκλογή* 2.5.1. Στην περίπτωση όμως που η γυναίκα ήθελε να συνάψει δεύτερο γάμο, τα παιδιά της είχαν το δικαίωμα να διεκδικήσουν την πατρική περιουσία αφήνοντάς της μόνο την προίκα και την προγαμιαία δωρεά του συζύγου της: *εἰ δὲ συμβῇ αὐτὴν εἰς ἕτερον περιελθεῖν συνοικέσιον, ἄδειαν ἔχειν τὰ τέκνα αὐτῆς παρεᾶν αὐτὴν καὶ πάντα τὰ πατρῷα αὐτῶν πράγματα ἀνελλιπῶς κομίζεσθαι, τὴν εἰσενεχθεῖσαν παρ' αὐτῆς τῷ πατρὶ αὐτῶν προῖκα καὶ μόνον σὺν τῆς ἀποχαρισθείσης παρ' αὐτοῦ ἐν ἐπαυξήσει τῆς προικὸς αὐτῆς δωρεᾶς παρέχοντες αὐτῇ.*

γος να έχει αποκτήσει παιδιά, η γυναίκα επανακτούσε την προίκα της και μέρος της ανδρικής περιουσίας κατά μέγεθος εξαρτώμενο από εκείνο της προίκας της. Η υπόλοιπη περιουσία περιερχόταν στους κληρονόμους που είχε ο ίδιος ορίσει με διαθήκη ή, αν όχι, στους κατά νόμο κληρονόμους του[29]. Σε κάθε περίπτωση πάντως η γυναίκα βρισκόταν να έχει στη διάθεσή της μία μικρή ή μεγάλη περιουσία που είχε τη δυνατότητα να διαχειριστεί. Ακόμη και στην περίπτωση που άπορη γυναίκα είχε παντρευτεί χωρίς να έχει συνεισφέρει προίκα, μετά το θάνατο του συζύγου της και αν δεν υπήρχαν παιδιά ένα τμήμα της οικογενειακής περιουσίας περιερχόταν στην κυριότητά της[30].

Σύμφωνες επομένως με το πνεύμα του νόμου είναι οι περιπτώσεις χηρών που, όπως μαρτυρούν τα αγιολογικά κείμενα, όταν αποφάσιζαν να μονάσουν μοίραζαν τα υπάρχοντά τους στους ενδεείς ή τα προσέφεραν στη μονή στην οποία κατέφευγαν.

Η Θεοδώρα της Θεσσαλονίκης, μετά το θάνατο του άντρα της και αφού το μοναδικό εν ζωή παιδί της, η κόρη της, είχε ήδη γίνει μοναχή —ήταν επομένως απαλλαγμένη από την υποχρέωση να την προικίσει—, αποφάσισε και η ίδια να ακολουθήσει τη μοναστική ζωή. Διαίρεσε την περιουσία της σε τρία μέρη και το ένα μοίρασε στους φτωχούς υπέρ αναπαύσεως της ψυχής του συζύγου της. Στη συνέχεια κατέφυγε στη μονή του Αγίου Στεφάνου, όπου εκάρη μοναχή, και προσέφερε εκατό χρυσά νομίσματα, όλη την υπόλοιπη περιουσία της και τρεις θεραπαινίδες[31]. Η οσία Αθανασία, άτεκνη και αυτή, έπεισε πρώτα το σύζυγό της να απαρνηθεί *τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἅπασιν* και στη συνέχεια, αφού είχε πλέον αποκτήσει την ελευθερία της, μαζί με άλλες γυναίκες που είχαν την ίδια επιθυμία, εκάρη μοναχή και αποσύρθηκε σε μοναστήρι. Προηγουμένως μοίρασε στους φτωχούς πάντα *ὅσα ἐκέκτητο*[32].

Μία γυναίκα *τῶν... τῇ ἀξίᾳ περιδόξων* από την Κωνσταντινούπολη, μετά το θάνατο του συζύγου της, έμαθε για το Στέφανο το Νέο και, *ἐκλαθομένη τὰ γυναικῶν ὀκνηρότατα, τῇ ἑαυτῆς ποδοφορίᾳ ἐρωτήσει τὴν ἐρώτησιν προβάλλουσα,* κατόρθωσε να φθάσει στην κορυφή του όρους Αυξεντίου, όπου είχε αποσυρθεί ο άγιος —αφού

29. *Εκλογή* 2.4.2.

30. *Εκλογή* 2.7: *Εἰ δὲ καὶ ἀπόρῳ γυναικὶ πρὸς νόμιμον γάμον συναφθῇ τις καὶ τελευτήσει παίδων καὶ διαθηκῶν χωρίς, κομίζεσθαι τὴν γυναῖκα ἐκ τῆς ἀνδρῴας ὑποστάσεως ὑπὲρ ἐξ ἀπαιδίας κάσου τέταρτον μέρος κατὰ τὴν εὐπορίαν τοῦ ἀνδρὸς ἕως λιτρῶν δέκα· εἰ δὲ καὶ ἐπάνω τῶν δέκα λιτρῶν εὐπορεῖ ὁ ἀνήρ, μὴ ἔχειν αὐτὴν ἄδειαν ἕτερόν τι κομίζεσθαι, καὶ τὰ ὑπόλοιπα περιέρχεσθαι ἢ εἰς τοὺς ἐξ ἀδιαθέτου αὐτοῦ κληρονόμους ἢ μὴ ὑπόντων κληρονόμων εἰς τὸ μέρος τοῦ δημοσίου.*

31. *Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης*, 104-106, κεφ. 20.

32. *Βίος Αθανασίας Αιγίνης*, 213.

προηγουμένως είχε αναθέσει τη θέση και τον τίτλο του οικονόμου της μονής του στο μοναχό Μαρίνο[33]– να τον συναντήσει και να συζητήσει μαζί του για το μέλλον της. Καθώς είχε χάσει το σύζυγό της και δεν είχε παιδιά[34] ο δρόμος ήταν ανοικτός για να εκπληρώσει την επιθυμία της για τη μοναστική ζωή. Ο Στέφανος την ενθάρρυνε, εκείνη επέστρεψε στο σπίτι της *καὶ πάντα τὰ αὐτῆς κτήματα καὶ ὑπάρχοντα ἐν Κωνσταντινουπόλει πεπρακυῖα καὶ πτωχοῖς τὰ πλεῖστα διανείμασα*, πήρε τα χρήματα και περνώντας ξανά την Προποντίδα έφθασε πάλι κοντά του. Ο άγιος αρνήθηκε να μοιράσει εκείνος –κατά την επιθυμία της και για τη σωτηρία της ψυχής της– τα χρήματα που του προσέφερε, και της υπέδειξε να τα μοιράσει στους κατοίκους των παρακείμενων χωριών, πράγμα που έγινε με τη βοήθεια του οικονόμου Μαρίνου. Στη συνέχεια εκάρη από τον άγιο μοναχή, έλαβε το όνομα Άννα και εγκαταστάθηκε στη μονή Τριχιναρέας όπου ήταν ηγουμένη η μητέρα του Στεφάνου[35].

Η Ειρήνη, ευσεβής γυναίκα, κατά τη διάρκεια της δεύτερης φάσης της εικονομαχίας, είχε στην κατοχή της *οὐ πόῤῥω τοῦ ἄστεος πρὸς τὰ Θρακῷα μέρη ἥσυχον πάνυ... προάστειον*, το οποίο δώρισε στο Νικόλαο, ηγούμενο της μονής Στουδίου, που διωκόταν από τους εικονομάχους. Όσο διήρκεσε η δίωξη ο Νικόλαος βρήκε εκεί καταφύγιο και στη συνέχεια *τοῦτο τῇ ἑαυτοῦ μονῇ προσεκύρωσε, τὴν ἐπωνυμίαν φέρον τῆς Φίρμου πόλεως*[36].

Η δυνατότητα διαχείρισης προσωπικής περιουσίας από τη γυναίκα μαρτυρείται και από δύο σημειώματα στον *codex Patmiacus 171* (8ου αι.)[37]. Στην τελευταία σελίδα (516), υπάρχουν πέντε σύντομα σημειώματα του 10ου αιώνα, που αναφέρονται σε αγοραπωλησίες εργαστηρίων. Δύο από αυτά αναφέρουν ως ιδιοκτήτριες εργαστηρίων γυναίκες: το (1) [Μάιος 959] την Ευδοκία την Εταιριώτησα[38] και το (4) [Απρίλιος 957] την πατρικία Σοφία[39]. Αν, όπως σημειώνει ο εκδότης[40], η Σοφία έφερε τον τίτλο της πατρικίας ως σύζυγος και όχι ως χήρα του πατρίκιου συζύγου της, οι αγοραπωλησίες των συγκεκριμένων εργαστηρίων μαρτυρούν την αυτόνομη γυναικεία περιουσία.

---

33. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 112, κεφ. 20.

34. Συγκλητική, η ιστορία της οποίας αναφέρεται στο Βίο Θεοδώρου Εδέσσης, όταν αποφάσισε να ενδυθεί το μοναχικό σχήμα, δώρισε την περιουσία της, άφησε όμως *τινά... τῶν κτημάτων καὶ ὀλίγα τῶν χρημάτων εἰς μοίραν τοῦ νηπίου παιδός* (*Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 60, κεφ. 60).

35. *Βίος Στεφάνου του Νέου*, 115-116, κεφ. 21.

36. *Βίος Νικολάου Στουδίτη*, στ. 901. Βλ. και JANIN, *Constantinople*, 414.

37. Η έκδοση και ο σχολιασμός των σημειωμάτων από τον OIKONOMIDÈS, «Boutiques».

38. OIKONOMIDÈS, «Boutiques», 345· βλ. και ΕΥΑΓΓΕΛΑΤΟΥ-ΝΟΤΑΡΑ, «*Σημειώματα*», 131, αρ. 48.

39. OIKONOMIDÈS, «Boutiques», 346· βλ. και ΕΥΑΓΓΕΛΑΤΟΥ-ΝΟΤΑΡΑ, «*Σημειώματα*», 130, αρ. 45.

40. OIKONOMIDÈS, «Boutiques», 349 σημ. 23.

Οι Βυζαντινές, ανύπαντρες ή παντρεμένες, κληρονομούσαν τη γονική περιουσία μετά το θάνατο των γονέων τους. Στην νομοθεσία δεν υφίσταται διάκριση μεταξύ αρσενικών και θηλυκών κληρονόμων της πατρικής περιουσίας[41]. Ακόμη και στην περίπτωση που μεταξύ πατέρα και θυγατέρας είχε συμφωνηθεί η κόρη να αρκεστεί στην προίκα της, μετά το θάνατο του πατέρα η συμφωνία καθίστατο άκυρη[42].

Η Άννα της Λευκάτης, ορφανή ήδη από πατέρα, μετά το θάνατο της μητέρας της *ἐγκρατής... καὶ πλούτου γενομένη, τοῖς ἡσυχοῖς καὶ ἐνδεέσι τῶν χρειωδῶν μετεδίδου*[43]. Κληρονόμησε την οικογενειακή περιουσία, την οποία δώρισε. Ο Πλάτων, αδελφός της μητέρας και πνευματικός πατέρας του Θεοδώρου Στουδίτη, *πάντα γὰρ διαπιπράσας σὺν αὐτῇ τῇ πατρικῇ ἑστίᾳ, καὶ πτωχοῖς διανείμας, τούς τε οἰκέτας ἐλευθερώσας, καὶ ταῖς δυσὶν ἀδελφαῖς βραχέα τινά καταλείψας, ἔξεισιν*[44]. Έχοντας συνείδηση ότι η πατρική περιουσία δεν του ανήκε αποκλειστικά, άφησε ένα τμήμα της στις δύο αδελφές του, παρόλο που τουλάχιστον η μία από αυτές, η μητέρα του Θεοδώρου, θα είχε οπωσδήποτε προικιστεί κατά το γάμο της. Ο Θεόδωρος Εδέσσης, όταν αποφάσισε να δωρίσει την οικογενειακή περιουσία προκειμένου να μονάσει, έδωσε τμήμα της στην ήδη έγγαμη αδελφή του[45].

Η στάση αυτή της βυζαντινής κοινωνίας είναι σαφής στους λόγους της Ευφροσύνης της Νέας. Σε συζήτησή της με τον αυτοκράτορα Λέοντα Ϛ΄, θέλοντας να του δείξει την αγάπη της για το Θεό και όσα απαρνήθηκε γι' αυτόν είπε: *Κράτιστε... βασιλεῦ, τὸν ὄγκον μὲν τήν τε λαμπρότητα καὶ περιφάνειαν τῶν ἐμὲ προαγαγόντων οὐκ ἔνι δήπου σε ἀκριβῶς μὴ εἰδέναι, ἀλλ' οὐδὲ τὸ τῶν ἀξιωμάτων περίβλεπτον καὶ ὡς πλοῦτος αὐτοῖς περιῆν ῥέων κύκλῳ καὶ ὡς ἱκανῶς εἰς βασίλειον ἀνέτρεχον ὕψος ἡ τοῦ γένους σειρά· οἳ δὴ καίπερ οὕτως ἔχοντες καὶ τοσούτῳ πλούτῳ περιρρεόμενοι, ἐπείπερ αὐτοῖς προήκουσιν ἤδη γεγένημαι, μὴ δευτέρου παιδὸς τὴν μητρικὴν διελθόντος νηδὺν καὶ πάντων ἐμοὶ ἐν ἀφθόνῳ δῆτα κειμένων· εἴπερ γὰρ ἦν ἐμοὶ βουλομένῃ, κλῆρος οὐκ ἐλάχιστος, ὅσος δῆτα τῷμῷ πατρὶ ἀνεῖτο, παρείπετο καὶ γάμος τῶν οὐκ*

41. *Εκλογή* 6.1: *'Εάν τις ἀδιάθετος τελευτήσει καὶ ὕπεισιν αὐτῷ τέκνα ἢ καὶ ἔγγονα, ταῦτα κληρονομείτωσαν.* Πρβλ. και *Πρόχειρος Νόμος* 30.2: *Οἱ κατιόντες, κἂν ἄῤῥενες κἂν θήλειαι ὦσι, προτιμῶνται τῶν ἀνιόντων καὶ τῶν ἐκ πλαγίου· Εισαγωγή* 33.14.

42. *Πρόχειρος Νόμος* 30.11: *Εἰ πατὴρ προικίζων τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα συνεφώνησεν ἀρκεῖσθαι αὐτὴν τῇ δοθείσῃ ὑπὲρ αὐτῆς προικὶ καὶ μὴ ἔχειν μέρος ἐκ τῆς αὐτοῦ κληρονομίας, οὐκ ἔῤῥωται τοῦτο τὸ σύμφωνον, οὐδὲ κωλύεται κληρονομεῖν ἀδιάθετον αὐτὸν τελευτῶντα ἡ θυγάτηρ τὴν προῖκα τοῖς ὑπεξουσίοις μείνασιν αὐτῆς ἀδελφοῖς συνεισφέρουσα· Εισαγωγή* 33.11.

43. *Βίος Άννας Λευκάτης*, 486.

44. Θεόδωρος Στουδιτησ, *Επιτάφιος εις Πλάτωνα*, στ. 809.

45. *Βίος Θεοδώρου Εδέσσης*, 7, κεφ. 7.

ἀσήμων[46]. Η Ευφροσύνη εμφανίζει τον εαυτό της ως κληρονόμο όλης της πατρικής περιουσίας αφού δεν υπήρχε δεύτερο παιδί στην οικογένεια. Η κληρονομιά της οικογενειακής περιουσίας και ένας καλός παρεπόμενος γάμος ήταν το μέλλον κάθε πλούσιας και αριστοκράτισσας μοναχοκόρης[47].

Μία ακόμη παράμετρος, που συνηγορεί υπέρ της δυνατότητας της γυναίκας να έχει ίδια περιουσία και να τη διαθέτει κατά βούληση, είναι η διάταξη της *Εκλογής* που επιτρέπει στα ενήλικα κορίτσια, άνω των δεκατριών ετών, να κάνουν διαθήκη[48]. Η τελευταία αυτή διάταξη αναιρεί τη διατυπωμένη άποψη, ότι στο αμετάβλητο από την εποχή τουλάχιστον του Ιουστινιανού θεσμικό πλαίσιο σχετικά με τη θέση της γυναίκας «οι γυναίκες... δεν είχαν δικαιοπρακτική ικανότητα»[49]. Η διαθήκη, ως πράξη με τη οποία δηλώνεται η βούληση προσώπου με σκοπό τη σύσταση, αλλοίωση ή κατάργηση δικαιώματος, συνιστά οπωσδήποτε δικαιοπραξία και αποδεικνύεται η ικανότητα των γυναικών να δικαιοπραγούν. Επιπλέον, όλες οι περιπτώσεις δωρεών από γυναίκες της περιουσίας τους, κατά τις οποίες προφανώς συντάσσονταν δωρητήρια έγγραφα[50], ενισχύουν τα παραπάνω.

Μία περίπτωση απόκτησης κτηματικής περιουσίας από το Βίο της Ευφροσύνης της Νέας παρουσιάζει ενδιαφέρον. Γόνος πλούσιας και αριστοκρατικής οικογένειας, η Ευφροσύνη εγκατέλειψε το σπίτι του θείου της Αγελάστου στην Κωνσταντινούπολη και επί τριάντα χρόνια ασκήθηκε σε μονή και σε σπήλαιο της Μικράς Ασίας. Μετά την πάροδο του συγκεκριμένου χρόνου επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη, όπου, χωρίς να επικοινωνήσει με την οικογένειά της η οποία την αναζητούσε όλο αυτό το διάστημα, εγκαταστάθηκε στη μονή της Ζωοδόχου Πηγής. Εκεί συναντήθηκε με τον αυτοκράτορα Λέοντα Ϛ΄, προέβλεψε τη γέννηση του γιου και διαδόχου του και στη

---

46. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 872, κεφ. 30.

47. Καθώς ο Βίος της οσίας είναι γραμμένος το 14ο αι. είναι πιθανόν εδώ να απηχούνται αντιλήψεις της εποχής.

48. *Εκλογή* 5.1: *Κωλύονται διατίθεσθαι... καὶ οἱ ἀνήλικοι, τουτέστιν οἱ μὲν ἄῤῥενες ἥττονες ὄντες τῶν δεκαπέντε ἐτῶν, αἱ δὲ θήλειαι ἥττονες τῶν δεκατριῶν οὖσαι.* Πρβλ. *Πρόχειρος Νόμος* 21.3: *Ὁ ἄῤῥην πληρώσας τὰ ιδ΄ ἔτη διατίθεται, ἡ δὲ θηλεία τὰ ιβ΄· Εισαγωγή* 29.3.

49. Κιουσοπουλου, *Ο θεσμός της οικογένειας*, 118.

50. Βλ. π.χ. *Εισαγωγή* 13.2: *Κελεύομεν τὰς πράσεις καὶ ἐναλλαγὰς καὶ δωρεὰς καὶ δόσεις ἀῤῥαβώνων καὶ πάντα τὰ ἐγγράφως γινόμενα συναλλάγματα καὶ τὰς ἐγγράφους διαλύσεις μὴ ἄλλως ἐῤῥῶσθαι, ἐὰν μὴ καὶ εἰς καθαρὸν ἐνεχθῶσι καὶ ὑπογραφῶσι παρ᾽ ἑκατέρων τῶν μερῶν· καὶ εἰ διὰ ταβελλίονος γίνονται τὰ ἔγγραφα, λάβωσι καὶ τοῦ ταβελλίονος τὸ τέλεσμα.* Για τον τύπο των δωρεών, βλ. Κονιδαρης, *Μοναστηριακή περιουσία*, 71-75.

συνέχεια έγινε πόλος έλξης της αυγούστας Ζωής αλλά και πολλών άλλων, που στο μεταξύ είχαν πληροφορηθεί τα θεία χαρίσματά της. Αποζητώντας ξανά την απομόνωση έστειλε τον ευνούχο Νικόλαο, που είχε στην υπηρεσία της, να βρει τον κατάλληλο τόπο όπου θα μπορούσε να αποσυρθεί. Εκείνος βρήκε μία εγκαταλειμμένη οικία *ἄγχιστά που τῆς πύλης τῆς πόλεως, ἥτις δὴ τοῦ Καλάγρου οὕτως ὠνόμασται, ἔνδον μὲν τῆς Κωνσταντίνου, ἀντικρὺ δὲ κειμένην τοῦ νεὼ τῆς Πηγῆς· ἐν ᾗ καὶ οἶκός τις εὐκτήριος ἦν ἔκπαλαι ἀνειμένος τῇ ὑπερουσίῳ Τριάδι, τῷ χρόνῳ πεπονηκὼς καὶ εἰς γῆν κείμενος. Ταύτην τοιγαροῦν ὁ μοναχὸς πριάμενος καὶ ὡς ἦν εἰκὸς πρὸς τὸ δοκοῦν διασκευασάμενος*, το ανήγγειλε στην Ευφροσύνη η οποία μετεγκαταστάθηκε εκεί[51]. Η παραπάνω αγορά εγείρει ερωτηματικά. Στο όνομα ποίου αγοράστηκε και κυρίως με τι χρήματα. Η Ευφροσύνη ύστερα από τριάντα χρόνια ασκητικής διαβίωσης και μη έχοντας καμία επαφή με την οικογένειά της δεν είχε προσωπική περιουσία. Ο Νικόλαος ως μοναχός είχε και εκείνος προφανώς δωρίσει την περιουσία του πριν από την κουρά του. Η εγγύτητα της νέας ιδιοκτησίας με τη γυναικεία μονή της Ζωοδόχου Πηγής συνηγορεί υπέρ της αγοράς των εγκαταλειμμένων κτισμάτων από τη μονή.

Η προίκα της Βυζαντινής μέχρι τον 11ο αιώνα παρέμενε προστατευμένη και δεν εκποιείτο. Μετά τον 11ο αιώνα, και ιδιαίτερα την εποχή των Παλαιολόγων, η διάκριση μεταξύ προικώας και οικογενειακής περιουσίας γίνεται δυσδιάκριτη[52]. Η απελευθέρωση της προίκας, η οποία πιστοποιείται και από το μεγάλο αριθμό δωρεών που έκαναν γυναίκες σε μονές[53], είχε και θετικές επιπτώσεις για τη γυναίκα. Απέκτησε η ίδια τη δυνατότητα, το 13ο και το 14ο αιώνα, να επενδύσει τα χρήματά της στο εμπόριο ή σε μικρές βιοτεχνικές επιχειρήσεις[54]. Σε αυτές τις περιπτώσεις η προίκα λειτουργούσε ως ρευστοποιημένο κεφάλαιο και οι γυναίκες είχαν τη δυνατότητα να το εκμεταλλευτούν.

Φαίνεται, ωστόσο, ότι ακόμη και πριν από την περίοδο για την οποία έχουν διατυπωθεί οι παραπάνω απόψεις, η προίκα της Βυζαντινής και κυρίως το εξώπροικον τής έδιναν μία έστω μικρή οικονομική αυτοδυναμία. Η προικώα περιουσία φυλασσόταν στο ακέραιο, αλλά δεν αποκλείεται από την εκμετάλλευσή της ένα μικρό τμήμα να

---

51. *Βίος Ευφροσύνης της Νέας*, 871 κεφ. 28.

52. Laiou, «The Role of Women», 238-239.

53. Laiou, «The Role of Women», 239.

54. F. Miklosich - I. Müller, *Acta et Diplomata graeca medii aevi, sacra et profana*, II, Βόννη 1862, 358-359, 399-400, 511-512· βλ. και Laiou, «The Role of Women», 240-241.

παρακρατούσε η ίδια η έγγαμη γυναίκα. Αυτά τα χρήματα, μαζί με ό,τι άλλο κληρονομούσε μετά το θάνατο των γονέων της, είχε τη δυνατότητα να τα διαθέτει κατά την κρίση της· είτε για τον εαυτό της (αμοιβές γιατρών) είτε, κυρίως, για ελεημοσύνες και πράξεις φιλανθρωπίας. Στη μεσαία και κατώτερη οικονομική τάξη οι γυναίκες μπορούσαν να εξασφαλίσουν αυτά τα χρήματα και από επαγγελματική ή εμπορική δραστηριότητα.

Η διάκριση γυναικείας και ανδρικής περιουσίας είναι σαφής στα αγιολογικά κείμενα, τα οποία δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στο συγκεκριμένο θέμα αντικατοπτρίζουν την κοινωνική πρακτική. Η νομοθεσία άλλωστε διαχωρίζοντας στα τρία την οικογενειακή περιουσία εξασφάλιζε στη Βυζαντινή κάποια οικονομική αυτονομία.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο ΕΝΤΟΠΙΣΜΟΣ, Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΚΑΙ Η ΣΥΝΘΕΣΗ των στοιχείων, που ήδη εξετέθησαν, αναδεικνύουν τα αγιολογικά κείμενα ως πηγή πολύτιμη για τη μελέτη της κοινωνικής παρουσίας της Βυζαντινής. Η ζωή της, αν και δεν αποκαλύπτεται πλήρως, ωστόσο φωτίζεται σε όλους σχεδόν τους τομείς της δραστηριότητάς της, ενώ παράλληλα διαγράφονται οι επιμέρους ρόλοι της στην οικογένεια, στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον και στην οικονομία. Και όταν ακόμη οι βιογράφοι των αγίων δεν έχουν εστιασμένη τη προσοχή τους στην προβολή του γυναικείου προτύπου, έστω και αν η πραγματικότητα ωραιοποιείται ή επαναλαμβάνονται κοινοί τόποι, τα κείμενα μαρτυρούν πτυχές της γυναικείας πραγματικότητας και της γυναικείας κοινωνικής δραστηριότητας.

Σχετικά με τη ζωή της Βυζαντινής στην πατρική οικογένεια τα αγιολογικά κείμενα αποδεικνύονται διαφωτιστικά. Καθώς η τεκνοποιία συνιστούσε βασικό σκοπό του γάμου, η ατεκνία εμφανίζεται ως εξαιρετική κακοτυχία του ζεύγους, αλλά η γέννηση κοριτσιού, ως πρώτου ή μοναδικού παιδιού άτεκνων μέχρι τότε γονέων, ήταν σχεδόν πάντοτε ταυτόσημη με τη γέννηση μιας αγίας. Η εικόνα αυτή ήταν απόλυτα σύμφωνη με την αντίληψη των Βυζαντινών, για τους οποίους η απόκτηση κοριτσιού συνοδευόταν από τη γέννηση φροντίδων και υποχρεώσεων. Η συγκεκριμένη αντίληψη είχε αντίκτυπο και στον τρόπο με τον οποίο οι Βυζαντινοί αντιμετώπιζαν τις ανάγκες των νεαρών θυγατέρων τους, για τις οποίες φρόντιζαν κυρίως οι μητέρες, χωρίς να αποκλείεται ή να αποσιωπάται το πατρικό ενδιαφέρον σε εξαιρετικές περιπτώσεις μελλοντικών αγίων γυναικών ή στις περιπτώσεις στις οποίες ο πατέρας ήταν χήρος.

Μετά τη νομική διασφάλιση του ρόλου του παιδιού μέσα στη βυζαντινή οικογένεια (8ος αι.), η ανατροφή των κοριτσιών ήταν άμεσα συνδεδεμένη με τις περιορισμένες προοπτικές για το μέλλον τους. Έστω και χωρίς λεπτομέρειες, η παιδική ηλικία είναι υπαρκτή στις πηγές. Για την ανατροφή των θυγατέρων φρόντιζαν από κοινού οι γονείς, ενώ οι αρετές που επιδίωκαν να τους μεταδώσουν (τιμιότητα, εγκράτεια, φιλανθρωπία, ολιγάρκεια) στόχευαν στην προετοιμασία ενάρετων συζύγων και μητέρων, ώστε να αναπαραχθεί σωστά το πρότυπο της Βυζαντινής. Οι αντιλήψεις της εποχής ήθελαν τα κορίτσια στο σπίτι, απασχολημένα με το διάβασμα —όταν είχαν τη δυνατότητα— το παιχνίδι, και την απόκτηση γνώσεων, κυρίως πρακτικών, από τη μητέ-

ρα τους. Όταν όμως οι ανάγκες το απαιτούσαν, δεν αποκλειόταν η συμβολή τους στη διεκπεραίωση καθημερινών οικογενειακών καθηκόντων.

Η οικογένεια δημιουργούσε στενούς δεσμούς που αποκαλύπτονται και με τη σημαντική παρουσία της αδελφής, κυρίως στη ζωή των αγίων ανδρών αδελφών της. Οι τρεις υποστάσεις της, που διακρίνονται (της αδύναμης ανύπαντρης γυναίκας, που τελούσε υπό την προστασία του αδελφού, της αδελφής-μητέρας και της αδελφής-συνοδοιπόρου του αγίου), πιστοποιούν τη διατήρηση των ισχυρών οικογενειακών δεσμών, ακόμη και όταν ένα από τα δύο ή και τα δύο αδέλφια είχαν ασπαστεί το μοναχισμό.

Στη μελέτη της θέσης και του ρόλου της Βυζαντινής στο θεσμό του γάμου τα κείμενα είναι επίσης πολύ διαφωτιστικά. Κατά την εξεταζόμενη περίοδο ο θεσμός του γάμου σταδιακά ενισχύθηκε τόσο από την πλευρά της Εκκλησίας όσο και από αυτή της Πολιτείας, που κατέληξαν σε συγκερασμένες απόψεις, κατανοώντας η καθεμία τις ανάγκες της άλλης. Ο γάμος όμως στα αγιολογικά κείμενα δεν έχει ενιαία αντιμετώπιση σε πνευματικό-θρησκευτικό και πρακτικό επίπεδο. Όσον αφορά στην πνευματική και θρησκευτική διάσταση, ο δεσμός είναι ιερός και ακατάλυτος, καθώς όμως έρχεται σε πλήρη αντίθεση με το μοναστικό ιδεώδες, που τα συγκεκριμένα κείμενα εξαίρουν, η σημασία του μειώνεται, τουλάχιστον για τα βιογραφούμενα πρόσωπα. Διαφορετική είναι η αξιολόγηση του γάμου των γονέων των αγίων, ο οποίος προβάλλεται ως ιδανική συμβίωση χριστιανών. Το νομοθετικό πλαίσιο, όπως αυτό καθορίστηκε από τους Ισαύρους και στη συνέχεια από τους Μακεδόνες αυτοκράτορες, αποτελεί και το πλαίσιο των εξιστορούμενων γάμων. Τα κείμενα είναι πιστά στην ηλικία σύστασης του συνοικεσίου, στη συμμετοχή της μητέρας στην επιλογή των συζύγων, ενώ ο τύπος σύστασης του γάμου αποσιωπάται, καθώς, μέχρι τα τέλη του 9ου αιώνα, ως επί το πλείστον δεν επελέγετο η εκκλησιστική οδός. Ο έρωτας ως αιτία σύναψης του γάμου είναι ανύπαρκτος, αλλά και οι πραγματικές αιτίες, κοινωνικές και οικονομικές κυρίως, σκιάζονται. Στο θέμα του διαζυγίου και του δεύτερου ή επόμενου γάμου οι πηγές είναι αρνητικές. Παρόλο που Εκκλησία και Πολιτεία είχαν συντάξει νόμους και κανόνες που όριζαν σαφείς προϋποθέσεις και για τα δύο, τα αγιολογικά κείμενα, εκφράζοντας τις πλέον συντηρητικές απόψεις της Εκκλησίας, αγνοούν την κοινωνική πραγματικότητα και ωθούν τους πιστούς στη διατήρηση του γάμου τους με εξαίρεση εκείνου των αγίων. Στο θέμα αυτό είναι ιδιαίτερα ανεκτικοί καθώς η επιλογή του μοναχικού βίου, ακόμη και όταν αυτή συνεπάγεται την εγκατάλειψη του ή της συζύγου, προβάλλεται ως ιδανική.

Εξέχουσα θέση επιφυλάσσουν τα αγιολογικά κείμενα στη μητέρα. Η *Εκλογή* κατοχύρωσε στη μητέρα ουσιαστικά δικαιώματα και βελτίωσε τη θέση της στην οικογένεια, γεγονός που τα κείμενα αξιοποιούν και προβάλλουν. Ο ρόλος της σε όλα τα

στάδια της ζωής των παιδιών της περιγράφεται εμφαντικά και λεπτομερειακά. Η κυοφορία, ο τοκετός και ο θηλασμός προβάλλονται με τη βαρύτητα που πραγματικά είχαν. Η αμέριστη φροντίδα για την αγωγή, τη μόρφωση, την εν γένει κατάρτιση, την υγεία των παιδιών περιγράφεται διεξοδικά. Η συμβολή της στις επιλογές τους καταδεικνύεται ως ουσιαστική και η αμφίδρομη σχέση αγάπης με τα παιδιά της καθαγιάζεται. Η μητέρα, ακόμη και η αγία, έχει πάνω από όλα συνείδηση του ρόλου και των υποχρεώσεών της.

Η σύζυγος στα αγιολογικά κείμενα, αντίθετα από τη νομική θέση της, εμφανίζεται με υποβαθμισμένο ρόλο. Ωστόσο η σχέση με το σύζυγό της, που βασίζεται στην υπακοή σε αυτόν, προβάλλεται ως αρμονική και αναδεικύνεται το αμοιβαίο ενδιαφέρον και η μεταξύ τους αγάπη. Τα αισθήματα αυτά παραμερίζονται όταν η τάση για το μοναχισμό και την ασκητική ζωή προβάλλει επιτακτική. Οι υπαρκτές στην κοινωνία εξωσυζυγικές σχέσεις αποσιωπώνται και όταν αναφέρονται στηλιτεύονται και τιμωρούνται παραδειγματικά.

Η βυζαντινή χήρα έχει αμέριστο το ενδιαφέρον των βιογράφων. Η δύσκολη κοινωνική πραγματικότητα που αντιμετώπιζε, παρά τις αυξημένες από τη νομοθεσία αρμοδιότητές της, καθρεφτίζεται στα κείμενά τους. Η μέριμνα για παρηγοριά και απάλειψη των προβλημάτων της είναι εναργής και το ενδιαφέρον εκκλησιαστικών φορέων και ιδιωτών αντισταθμίζει την κρατική αδράνεια. Στόχος της Εκκλησίας ήταν να συμπαρασταθεί στις νεαρές, στο μεγαλύτερο ποσοστό τους, χήρες, ώστε να αποφύγουν τη σύναψη δεύτερου γάμου.

Καθώς πρότυπο κάθε γυναίκας είναι η Θεοτόκος, σημαντικοί σταθμοί της ζωής της Παναγίας σημαδεύουν και τη ζωή των μητέρων των αγίων. Η γέννησή τους ύστερα από χρόνια ατεκνίας της μητέρας τους (παραπέμπει στη γέννηση της ίδιας της Θεοτόκου), η κυοφορία τους, η παδική ηλικία του αγίου υπό τη σκέπη και τη φροντίδα της, οι επιλογές της ζωής του έστω και αν την πληγώνουν, ο θρήνος για το χαμό του είναι σκηνές-σταθμοί της ζωής της Παναγίας. Ο γάμος της γυναίκας, όπως και της Παναγίας, μένει στο παρασκήνιο και ο ρόλος της ως συζύγου είναι υποβαθμισμένος.

Σημαντική είναι η συμβολή των μελετώμενων πηγών στις γνώσεις μας για την εκπαίδευση των γυναικών, τομέα με ουσιαστικά επακόλουθα στην κοινωνική ζωή τους. Οι Βίοι των αγίων αποτυπώνουν την πραγματικότητα: ελάχιστες γυναίκες είχαν τη δυνατότητα να μορφωθούν και η μόρφωσή τους περιοριζόταν στην κατώτερη βαθμίδα της εκπαίδευσης, κυρίως με κατ' οίκον διδασκαλία, που παρεχόταν συνήθως από τη μητέρα τους —όταν αυτή είχε τις απαραίτητες γνώσεις— και σπάνια με τη φοίτηση σε μοναστήρι. Η μόρφωση ήταν έξω από την πραγματικότητα της μέσης Βυζαντινής,

καθώς δεν αποτελούσε προϋπόθεση ούτε για την κοινωνική αποδοχή της ούτε για την επιδιωκόμενη αγιότητα. Οι αγίες της περιόδου δεν ξεπέρασαν τη στοιχειώδη εκπαίδευση, και επομένως, κατά το προτεινόμενο από τους Βίους πρότυπο, η απόκτηση ενός αγαθού, που προοριζόταν για τους άνδρες και μάλιστα όχι για το σύνολό τους, δεν συνιστούσε γυναικεία επιδίωξη.

Η συμμετοχή των γυναικών των μέσων κοινωνικών στρωμάτων στο κοινωνικό γίγνεσθαι είναι περισσότερο εμφανής από ό,τι θα ανέμενε κανείς. Οι έξοδοι από το σπίτι, που απέρρεαν από τις καθημερινές υποχρεώσεις προς τα παιδιά και το νοικοκυριό, με την προϋπόθεση της τήρησης ορισμένων κανόνων, ήταν αρκετές. Η παρουσία των γυναικών σε εκκλησιαστικές εκδηλώσεις εξαιρετικής σημασίας είναι έντονη, ενώ ο συγχρωτισμός τους με το αντίθετο φύλο, όταν συνέβαλε στην απόδειξη των ιδιαίτερων δυνάμεων των αγίων, είναι αποδεκτός. Ακόμη και γυναίκες της αριστοκρατίας (συγκλητικές και πατρικίες), μακριά από τα σπίτια τους, συχνά χωρίς την επιβαλλόμενη συνοδεία, αναζητούσαν τη θεραπεία των παιδιών, των συζύγων τους ή και των ίδιων στο πρόσωπο ενός αγίου ή στον τάφο του.

Μέσα στα χρονικά πλαίσια που μελετώνται, Εκκλησία και Πολιτεία ήρθαν αντιμέτωπες αρκετές φορές (εικονομαχία, μοιχικός γάμος του Κωνσταντίνου Ϛ΄, τεταρτογαμία του Λέοντος Ϛ΄). Ο ενεργός ρόλος των γυναικών στην εικονομαχία προβάλλεται και καταξιώνεται, ενώ τονίζεται ο πρωταρχικός θρησκευτικός χαρακτήρας του κινήματος. Το γεγονός όμως ότι οι γυναίκες, ως κοινωνική ομάδα, δεν συμμετείχαν στη μοιχική έριδα και στα όσα ακολούθησαν τον τέταρτο γάμο του Λέοντος Ϛ΄, σε αντίθεση με τη συμμετοχή τους στην εικονομαχική έριδα, υποδηλώνει ότι η τελευταία είχε και κοινωνική διάσταση ήδη από την έναρξή της.

Τα αγιολογικά κείμενα, εκτός από την προβολή του φιλανθρωπικού έργου των επίσημων κρατικών και εκκλησιαστικών φορέων, εξαίρουν τη φιλανθρωπική δράση των αγίων και των οικογενειών τους. Οι αγίες, αλλά και άλλες απλές γυναίκες, όλων των κοινωνικών στρωμάτων, κατέχουν προεξάρχουσα θέση στον κατάλογο των φιλανθρώπων. Άλλωστε οι ελεημοσύνες δύο αγίων γυναικών της εποχής, της Μαρίας της Νέας και της Θωμαΐδος της Λεσβίας είναι αυτές που τις οδήγησαν στην αγιότητα.

Έντονη είναι η γυναικεία παρουσία στα θαύματα των αγίων, περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη φάση της ζωής τους. Οι γυναίκες, ως «ασθενής» κοινωνική ομάδα, αποτελούσαν πρόκληση για την επιβεβαίωση των θεϊκών δυνάμεων. Μέσα από τα θαύματα που τελέστηκαν με αποδέκτες το γυναικείο τμήμα του βυζαντινού πληθυσμού, αναδεικνύονται οι αξεπέραστες δυσκολίες στους σημαντικότερους τομείς της ζωής των γυναικών. Οι Βυζαντινές ανακουφίζονταν από τα βάρη τους και βοηθούνταν στη βελτίωση της καθημερινής διαβίωσή τους. Χήρες, έβλεπαν τα μοναχοπαίδια τους να θερα-

πεύονται από βαριές και ανίατες ασθένειες, στείρες γυναίκες απολάμβαναν τη χαρά της μητρότητας και άλλες αντιμετώπιζαν πρακτικές ανάγκες της καθημερινότητας με τις παρεμβάσεις των αγίων. Προβλήματα υγείας (αλλά και δυσκολίες κατά τον τοκετό και το θηλασμό) και προβλήματα κοινωνικά έβρισκαν τη λύση τους.

Για την αντιμετώπιση των προβλημάτων υγείας οι γυναίκες, κυρίως όσες δεν ανήκαν σε εύρωστες οικονομικά οικογένειες, σε μικρό μόνο ποσοστό επωφελούνταν από τις δυνατότητες της βυζαντινής ιατρικής. Οι ασθένειες που εμφανίζονται να προσβάλλουν τις Βυζαντινές ήταν ασθένειες του γενικού πληθυσμού (ψυχικές και εγκεφαλικές διαταραχές, καρκίνος, δερματικές παθήσεις, παθήσεις των ματιών, παράλυση των άνω ή κάτω άκρων, κεφαλαλγία), είτε αποκλειστικά γυναικολογικές παθήσεις. Η προβολή του ερωτικού πάθους νέων γυναικών, υπαρκτό αλλά μη αποδεκτό, αποδίδεται στη δαιμονική κατάληψή τους και θεραπεύεται.

Οι γυναίκες που ευεργετούνταν εμφανίζονταν δημόσια, για να επιδείξουν την ίασή τους. Ανήκαν σε όλο το φάσμα της βυζαντινής κοινωνίας, ώστε να αποδειχτεί τόσο το υψηλό επίπεδο των ανθρώπων που προσέτρεχαν στον άγιο (στην περίπτωση των αριστοκρατών) όσο και η φιλευσπλαχνία του (στην περίπτωση των ενδεών και των δούλων). Συνήθως δεν έκρυβαν την ασθένειά τους και δεν ζούσαν απομονωμένες. Ωστόσο, στο μεγαλύτερο ποσοστό τους οι Βυζαντινές προσέτρεχαν ασυνόδευτες στη χάρη των αγίων, και αυτό γιατί οι περισσότερες από αυτές ανήκαν σε κατώτερα κοινωνικά στρώματα και οι κοινωνικοί κανόνες δεν ίσχυαν για μέλη της κοινωνίας που η κατάστασή τους τα καθιστούσε ανενεργά και προβληματικά. Οι γυναίκες, υγιείς, επανεντάσσονταν στο μοναστικό ή οικογενειακό περιβάλλον, στο οποίο ανήκαν πριν νοσήσουν. Οι θαυματουργές επεμβάσεις των αγίων απέβλεπαν στην κατά το δυνατόν αποδοχή της ανήμπορης ή ανάπηρης στην κοινωνία, ιδίως μετά την αποθεραπεία της.

Μία κοινωνική ομάδα των βυζαντινών γυναικών, οι δούλες, που αποτελούσαν αναπόσπαστα μέλη πολλών βυζαντινών *οίκων*, απολαμβάνουν ιδιαίτερης προσοχής των συγγραφέων των αγιολογικών κειμένων. Υπήρχαν στα πιο πλούσια σπίτια των μεγάλων αστικών κέντρων και της επαρχίας. Ήταν αποκλειστικά οικιακές δούλες και δεν μαρτυρείται η συμμετοχή τους στις αγροτικές εργασίες ή η συμβολή και βοήθειά τους σε επαγγελματικές δραστηριότητες των κυριών ή των κυρίων τους. Η συμπεριφορά των κυρίων απέναντι στις θεραπαινίδες φέρεται ως καλή, ενώ οι περιπτώσεις κατάχρησης εξουσίας, κυρίως από τους κυρίους, στηλιτεύονται. Οι ίδιες οι δούλες στα αγιολογικά κείμενα εμφανίζονται υποταγμένες, υπάκουες και αφοσιωμένες, χωρίς να αποκλείεται το ενδεχόμενο να εκφέρουν άποψη, συνήθως σύμφωνη με τις επιταγές της Εκκλησίας ή με στόχο την παρέμβαση ενός αγίου ή την υποστήριξη αγίας.

Ουσιαστικές πληροφορίες που να αποδεικνύουν ενεργό συμμετοχή των γυναικών στην παραγωγή και στην οικονομία δεν απαντούν. Οι λιγοστές ωστόσο μνείες γυναικών ελεύθερων επαγγελματιών, επιτηδευματιών και εμπόρων συμβάλλουν στο σχηματισμό αμυδρής εικόνας για τη συμβολή της γυναίκας των μέσων και κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων τουλάχιστον στην οικογενειακή οικονομία. Στο πλαίσιο της οικογενειακής παραγωγικής μονάδας η γυναίκα παρείχε αμειβόμενο έργο είτε αυτόνομα είτε υποβοηθώντας το σύζυγό της. Ακόμη και «επαγγελματικές» δραστηριότητες, όπως η φαρμακεία και η πορνεία, που τιμωρούσε η Εκκλησία, δεν αποσιωπώνται αλλά οι αυτουργοί τιμωρούνται, με σκοπό να αποτραπεί ο γυναικείος πληθυσμός από την άσκησή τους.

Διαφωτιστικές είναι οι πληροφορίες σχετικά με την προσωπική περιουσία των γυναικών, καθώς η διάκριση της γυναικείας περιουσίας από την ανδρική στο πλαίσιο της οικογένειας είναι σαφής. Η νομοθεσία άλλωστε διαχωρίζοντας στα τρία την οικογενειακή περιουσία εξασφάλιζε στη Βυζαντινή κάποια οικονομική αυτονομία. Ακόμη και από την κύρια συνεισφορά της γυναίκας στην οικογενειακή περιουσία, την προίκα, δεν αποκλείεται ένα μικρό τμήμα από την εκμετάλλευσή της να παρακρατούσε η ίδια η έγγαμη γυναίκα. Αυτά τα χρήματα, μαζί με ό,τι άλλο κληρονομούσε μετά το θάνατο των γονέων της, είχε τη δυνατότητα να τα διαθέσει κατά την κρίση της· είτε για την οικογένειά της και τον εαυτό της (αμοιβές γιατρών) είτε, κυρίως, για ελεημοσύνες και πράξεις φιλανθρωπίας. Στη μεσαία και κατώτερη οικονομική τάξη οι γυναίκες μπορούσαν να εξασφαλίσουν αυτά τα χρήματα και από επαγγελματική ή εμπορική δραστηριότητα.

Η σύνοψη και η εξαγωγή συμπερασμάτων συνολικά για την εικόνα της γυναίκας στα αγιολογικά κείμενα βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με το σκοπό για τον οποίο τα κείμενα αυτά γράφτηκαν και το κοινό στο οποίο απευθύνονταν.

Οι απόψεις που έχουν εκφραστεί ως σήμερα από τους ερευνητές συγκλίνουν στο ότι αυτά καθρεφτίζουν την ιδιοσυγκρασία, την αντίληψη του κόσμου και την ιδέα για τον άνθρωπο του συγγραφέα τους και του κοινού τους[1].

Ο L. Rydén[2] κατέδειξε ότι η αγιολογία του 9ου και 10ου αιώνα, που αποτελεί τον κύριο όγκο του υλικού στο οποίο βασίστηκε η παρούσα έρευνα, παρόλο που διατηρεί βασικούς τόπους της πρώιμης αγιολογίας, δεν είναι ομοιόμορφη και δεν επαναλαμβάνεται. Η σύνθετη κοινωνία της προηγούμενης περιόδου, στην οποία υπήρχαν

1. LACKNER, «Die Gestalt des Heiligen», 531.
2. RYDÉN, «New Forms of Hagiography», ιδιαίτ. 550-551.

περιθώρια για μεγάλες αντιθέσεις (πυκνός πληθυσμός και έρημος, πόλη και ύπαιθρος, μόρφωση και αμάθεια, χριστιανισμός και ειδωλολατρική παράδοση, εκκλησία και αρένα, μοναστήρι και πορνείο) έχει δώσει τη θέση της σε μία κοινωνία περισσότερο ομοιόμορφη, πιο εξατομικευμένη και λιγότερο επιεική. Κατά το Rydén, στα αγιολογικά κείμενα της συγκεκριμένης περιόδου, οι άγιοι είναι άτομα, το καθένα με τη δική του ιστορία και το δικό του τρόπο ζωής. Οι συγγραφείς τους, αρκετοί από τους οποίους παρέμειναν ανώνυμοι, είναι επίσης άτομα και γι' αυτό η παρουσίαση των ηρώων τους ποικίλλει. Χωρίς να υπηρετούν αποκλειστικά και μόνον την αγιολογική παράδοση και να ικανοποιούνται με την αναπαραγωγή προτύπων, είχαν τη δυνατότητα να κρατούν αποστάσεις, να συνθέτουν και να αναδιαρθρώνουν παραδοσιακά στοιχεία σύμφωνα με τις προθέσεις τους[3].

Η αναζήτηση αυτών των προθέσεων έχει επίσης οδηγήσει τους νεότερους ερευνητές σε διαφορετικές προσεγγίσεις. Ο διδακτικός-παιδευτικός ρόλος των κειμένων δεν αμφισβητείται, διαφέρουν όμως οι απόψεις σχετικά με το κοινό στο οποίο οι Βίοι ήταν προσιτοί και επομένως αποτελούσε το στόχο των συγγραφέων τους. Άλλοι τα δέχονται ως προσφιλή λογοτεχνικά κείμενα όλων των Βυζαντινών[4], άλλοι θεωρούν ότι απευθύνονταν στα εξέχοντα πολιτικά και κοινωνικά στρώματα της βυζαντινής κοινωνίας[5], άλλοι τα κατατάσσουν στα «στρατευμένα» και προπαγανδιστικά κείμενα του μοναστικού τρόπου ζωής[6].

Έστω και αν για λόγους πρακτικούς (αναλφαβητισμός, υψηλή τιμή και σχετική σπανιότητα των χειρογράφων) δεν ήταν πολλοί εκείνοι που ήταν σε θέση να κατέχουν χειρόγραφα, οι ευκαιρίες να νουθετηθεί μέσω αυτών μεγαλύτερο τμήμα του πληθυσμού ήταν αρκετές. Στους εορτασμούς της μνήμης των αγίων, στις επισκέψεις στα μοναστήρια, όπου εκτός από τις Γραφές χρησιμοποιούνταν ως μέσο κατήχησης, σε συγκεντρώσεις οικογενειακές ή σε εκδηλώσεις της καθημερινής ζωής, όπου αποτελούσαν προσφιλές ανάγνωσμα από αυτούς που είχαν γραμματικές γνώσεις, οι Βυζαντινοί είχαν τις ευκαιρίες να έρθουν σε επαφή με τους Βίους των αγίων και να διδαχτούν από αυτούς. Στόχος, επομένως, των συγγραφέων δεν ήταν μόνο να ενισχύσουν την προσπάθεια των μοναχών και να στρατολογήσουν περισσότερους στις μοναστικές τάξεις, αλλά και να προβάλουν πρότυπα κοινωνικής διαβίωσης, να διδάξουν και να νουθετήσουν όσο το δυνατόν ευρύτερες κοινωνικές ομάδες.

3. KAZHDAN, *People and Power*, 29 κ.ε.
4. Βλ., για παράδειγμα, MANGO, *Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, 294-295.
5. LACKNER, «Die Gestalt des Heiligen», 530.
6. ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Χρόνος και ηλικίες*, 45.

Όσον αφορά στις γυναίκες και στον επιδιωκόμενο σχετικά με αυτές στόχο, όχι μόνο οι Βίοι των γυναικών που αγίασαν μέσα στο γάμο τους, αλλά και όλοι οι Βίοι αγίων ανδρών και γυναικών δεν απέκλειαν τη γυναίκα από το ρόλο της στην οικογένεια, τον οποίο τόνιζαν και πρόβαλλαν ως σημαντικό, ενώ δεν απέτρεπαν και την εμπλοκή της σε κοινωνικές και οικονομικές δραστηριότητες. Οι βιογράφοι είναι το ίδιο επίμονοι στη διαμόρφωση και διατήρηση κανόνων διαβίωσης μέσα στην κοινωνία και όχι μόνο μακριά από αυτήν.

Ο A. Kazhdan[7] έχει υποστηρίξει ότι τα αγιολογικά κείμενα εκτός από παιδευτικό μέσο λειτουργούσαν συγχρόνως και ως μέσο ψυχαγωγίας. Καθώς ήταν –με μία αναγωγή του συγγραφέα στη σύχρονη πραγματικότητα– τα «μέσα μαζικής ενημέρωσης» της εποχής, περιελάμβαναν θέματα που τραβούσαν την προσοχή του μέσου ακροατή. Πάντα κατά τον Kazhdan, τα θέματα που αφορούν στη θέση της γυναίκας στους Βίους [ο γάμος και τα προβλήματά του (προσπάθεια αποφυγής του γάμου, υπακοή στη θέληση των γονέων, μη ολοκληρωμένος γάμος, συνδυασμός γάμου και αγνότητας, εορτασμός του γάμου, στειρότητα, ασυμφωνία συζύγων, πίστη στα δεσμά του γάμου), ομορφιά και γύμνια (πορνεία, ομορφιά, καλυμμένο σώμα), παράνομες σχέσεις (μοιχεία, πορνεία), σχέσεις χωρίς ανταπόκριση (ιστορία του νέου Ιωσήφ, η γυναίκα αντικείμενο πόθου, γυναίκες σεξουαλικά θύματα των ισχυρών), μάγοι και δαίμονες] σχετίζονταν με την ερωτική επιθυμία και ευχαριστούσαν τους Βυζαντινούς, που αναγνώριζαν την ύπαρξη και τη δύναμή της. Ακόμη και ο μοναχισμός ήταν η απόδραση από την ερωτική δραστηριότητα όχι όμως από την ερωτική επιθυμία.

Η άποψη του Kazhdan ερμηνεύει, αλλά μονομερώς, την πληθώρα και το ύφος των αναφορών στη βυζαντινή γυναίκα. Η πρόθεση των συγγραφέων των αγιολογικών κειμένων να τέρψουν πνευματικά το κοινό τους είναι αναμφισβήτητη. Δεν πρέπει όμως να αγνοείται η θέλησή τους, ακριβώς επειδή αναφέρονται σε όλους τους τομείς της γυναικείας δραστηριότητας, να ρυθμίσουν κατά το δοκούν όλες τις πτυχές της ζωής της Βυζαντινής.

Τα αγιολογικά κείμενα, και όχι μόνον, δίδασκαν τη Βυζαντινή πώς έπρεπε να ζει και να ρυθμίζει τις οικογενειακές και κοινωνικές σχέσεις της, σύμφωνα με τις αρχές που απέρρεαν από τις επιταγές της Εκκλησίας. Τα αγιολογικά κείμενα, και όχι μόνον, αποκαλύπτουν στο σύγχρονο ιστορικό πώς έπρεπε να είναι και πώς πραγματικά ήταν *Ο Βίος μιας Βυζαντινής.*

7. Kazhdan, «Hagiography and Sex», 131.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

ΑΙΣ	Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας ή Συλλογή ανεκδότων και σπανίων ελληνικών συγγραφών περί των κατά την Εώαν ορθοδόξων εκκλησιών και μάλιστα της των Παλαιστινών*, Ι-V, Αγία Πετρούπολη 1888-1897 (ανατ. Βρυξέλλες 1963)
ΔΙΕΕ	*Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας*
ΕΕΒΣ	*Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*
ΕΕΣΜ	*Επετηρίς Εταιρείας Στερεοελλαδικών Μελετών*
ΝΕ	*Νέος Ελληνομνήμων*
AASS	*Acta Sanctorum*
An. Boll.	*Analecta Bollandiana*
BCH	*Bulletin de Correspondance Hellénique*
BMGS	*Byzantine and Modern Greek Studies*
Bsl	*Byzantinoslavica*
Byz.	*Byzantion*
Byz. Forsch.	*Byzantinische Forschungen*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
CJC	*Corpus Juris Civilis*
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DELEHAYE, *Synaxarium*	H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adjectis synaxariis selectis opera et studio. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Βρυξέλλες 1902
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
IRAIK	*Izvestija russkago arheologičeskago instituta v Konstantinopole*
JGR	*Jus Graecoromanum*, I-IV, έκδ. I.-P. ZEPOS, Αθήνα 1931 (ανατ. Άαλεν 1962)

JÖB	*Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*
PG	*Patrologia Graeca*
REB	*Revue des Études Byzantines*
ROC	*Revue de l'Orient Chrétien*
RSBN	*Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*
HALKIN, *Saints moines*	Fr. HALKIN, *Saints moines d'Orient*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1973
Trav. et Mém.	*Travaux et Mémoires*
Viz. Vrem.	*Vizantijskij Vremennik*
ZRVI	*Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*

ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ

Α. ΠΗΓΕΣ

1. Γενικές

Βασιλικά : *Basilicorum Libri LX,* έκδ. H. J. SCHELTEMA - N. VAN DER WAL, Groningen 1955-1988.

ΓΕΝΕΣΙΟΣ : *Iosephi Genesii Regnum libri quattuor*, έκδ. A. LESMÜLLER-WERNER - I. THURN (CFHB 14), Βερολίνο - Νέα Υόρκη 1978.

Εισαγωγή : *Επαναγωγή*, έκδ. *JGR*, II, 229-368.

Εκλογή : *Ecloga*, έκδ. L. BURGMANN (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 10), Φρανκφούρτη 1983.

ΖΩΝΑΡΑΣ : *Ioannis Zonarae epitomae historiarium libri XIII-XVIII*, I-III, έκδ. Th. BÜTTNER-WOBST (CSHB), Βόννη 1841-1897.

Θεόδωρος ΣΤΟΥΔΙΤΗΣ, *Επιστολές* : *Theodori Studitae Epistulae*, έκδ G. FATOUROS, (CFHB 31/1-2), Βερολίνο - Νέα Υόρκη 1992.

Θεόδωρος ΣΤΟΥΔΙΤΗΣ, *Επιτάφιος εις Πλάτωνα* : *PG* 99, στ. 804-850.

Θεόδωρος ΣΤΟΥΔΙΤΗΣ, *Επιτάφιος εις την εαυτού μητέρα* : *PG* 99, στ. 884-901.

ΘΕΟΦΑΝΗΣ : *Theophanis Chronographia*, έκδ. C. DE BOOR, I-II, Λιψία 1883-1885.

ΘΕΟΦΥΛΑΚΤΟΣ ΑΧΡΙΔΑΣ, *Opera* : έκδ. P. GAUTIER, *Théophylacte d'Achrida Discours, Traités, Poésies. Introduction, Texte, Traduction et Notes* (CFHB 16/1, Series Thessalonicensis), Θεσσαλονίκη 1980.

ΚΕΚΑΥΜΕΝΟΣ, *Στρατηγικόν* : *Cecaumeni Strategicon*, έκδ. B. WASSILIEWSKY - V. JERNSTEDT, Αγία Πετρούπολη 1896 (ανατ. Άμστερνταμ 1965).

ΚΟΜΝΗΝΗ, *Αλεξιάς* : *Annae Comnenae, Alexias*, έκδ. D. R. REINCH - A. KAMBYLIS (CFHB 40/1-2), Βερολίνο - Νέα Υόρκη 2001.

ΛΕΩΝ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΟΣ : *Leonis Grammatici, Chronographia*, έκδ. I. BEKKER (CSHB), Βόννη 1842.

ΛΕΩΝ ΔΙΑΚΟΝΟΣ : *Leonis Diaconi, Caloënsis Historiae libri decem*, έκδ. C. B. HASE (CSHB), Βόννη 1828.

ΝΙΚΗΤΑΣ ΜΑΓΙΣΤΡΟΣ : *Nicétas Magistros, Lettres d'un exilé (928-946)*, έκδ. L. G. WESTERINK (éditions du CNRS), Παρίσι 1973.

ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ιστορία* : *Nikephoros Patriarch of Constantinople Short History*, έκδ. C. MANGO (*CFHB* 13), Ουάσινγκτον 1990.

Πάτρια : *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, έκδ. T. PREGER, II, Λιψία 1907.

Πρόχειρος Νόμος : *Ο Πρόχειρος Νόμος*, έκδ. *JGR*, II, 107-228.

ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΛΗΣ : Γ. Α. ΡΑΛΛΗΣ - Μ. ΠΟΤΛΗΣ, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, Α-ΣΤ, Αθήνα 1852-1859.

ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ : *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, έκδ. I. THURN (CFHB 5), Βερολίνο - Νέα Υόρκη 1973.

ΣΥΝ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ : *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, έκδ. I. BEKKER (CSHB), Βόννη 1838, 763-924.

ΣΥΝ. ΘΕΟΦ. : *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, έκδ. I. BEKKER (CSHB), Βόννη 1838, 3-481.

Τυπικό Κεχαριτωμένης : έκδ. P. GAUTIER, «Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè», *REB* 43 (1985), 5-165.

Τυπικό Κοσμοσώτειρας : έκδ. L. PETIT, *Typikon du monastère de la Kosmosotira près d'Ænos* (1152), Σόφια 1908 [ανατ. από *IRAIK* 13 (1908)].

Τυπικό Παντοκράτορα : έκδ. P. GAUTIER, «Le Typicon du Christ Sauveur Pantoctator», *REB* 32 (1974), 1-145.

ΨΕΛΛΟΣ, *Εις την θυγατέρα Στυλιανήν* : έκδ. Κ. Ν. ΣΑΘΑΣ, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, Ε, Βενετία 1876 (ανατ. Αθήνα 1972), 62-87.

ΨΕΛΛΟΣ, *Χρονογραφία* : *Michel Psellos, Chronographie*, I-II, έκδ. E. RENAULD, Παρίσι 1926-1928.

ΨΣΥΜΕΩΝ : *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, έκδ. I. BEKKER (CSHB), Βόννη 1838, 601-760.

Anonymi professoris epistulae : *Anonymi professoris epistulae*, έκδ. A. MARKOPOULOS (CFHB 37), Βερολίνο - Νέα Υόρκη 2000.

BURGMANN, «Eine Novelle» : L. BURGMANN, «Eine Novelle zum Scheidungsrecht», επιμ. D. SIMON, *Fontes Minores* 4 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 7), Φρανκφούρτη 1981, 107-118.

BURGMANN, «Die Novellen» : L. BURGMANN, «Die Novellen der Kaiserin Eirene», επιμ. D. SIMON, *Fontes Monores* 4 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 7), Φρανκφούρτη 1981, 1-36.

Codex Justinianus : *Codex Justinianus*, *CJC*, II, έκδ. P. KRÜGER, Βερολίνο 1877 (ανατ. 1970).

De Cerimoniis : *Constantini Porphyrogeniti De cerimoniis aulae byzantinae*. έκδ. I. I. REISKE

(CSHB), Βόννη 1829.

DELEHAYE, *Deux typica byzantins* : H. DELEHAYE, *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*, Βρυξέλλες 1921.

Digesta : *Digesta, CJC*, I, έκδ. Th. MOMMSEN - P. KRÜGER, Βερολίνο 1872 (ανατ. 1973).

EPA : έκδ. D. SIMON - Sp. TROIANOS, «Eklogadion und Ecloga privata aucta», επιμ. D. SIMON, *Fontes Minores* 2 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 3), Φρανκφούρτη 1977, 45-86.

Ecloga Basilicorum : *Ecloga Basilicorum*, έκδ. L. BURGMANN (Foschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 15), Φρανκφούρτη 1988.

GEORGES TORNIKÈS, *Lettres et Discours* : έκδ. J. DARROUZÈS, *Georges et Dèmètrios Tornikès, Lettres et Discours* (éditions du CNRS), Παρίσι 1970.

Institutiones : *Institutiones, CJC*, I, έκδ. P. KRÜGER, Βερολίνο 1872 (ανατ. 1973).

NICHOLAS I, *Miscellaneous* : έκδ. L. G. WESTERINK, *Nicholas I Patriarch of Constantinople, Miscellaneous Writings, Greek Text and English Translation*, Ουάσινγκτον 1981.

NOAILLES - DAIN : έκδ. P. NOAILLES - A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Παρίσι 1944.

Novellae : *Novellae, CJC*, III, έκδ. R. SCHÖLL - G. KROLL, Βερολίνο 1895 (ανατ. 1972).

SIMON, «Zur Ehegesetzgebung» : D. SIMON, «Zur Ehegesetzgebung der Isaurier», επιμ. D. SIMON, *Fontes Minores* 1 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 1), Φρανκφούρτη 1976, 16-43.

*2. Αγιολογικές**

Α θ α ν α σ ί α   Α ι γ ί ν η ς (9ος αι.)

Βίος Αθανασίας Αιγίνης : έκδ. Lydia CARRAS, «The Life of St. Athanasia of Aegina: Edition and Commentary», επιμ. Ann MOFFATT, *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, Canberra 1984, 199-224.

Α θ α ν ά σ ι ο ς   Α θ ω ν ί τ η ς († περ. 1004)

Βίος Αθανασίου Αθωνίτη A : έκδ. J. NORET, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii*

* Κατατάσσονται σύμφωνα με το όνομα του αγίου ανεξάρτητα από το είδος του αγιολογικού κειμένου (Βίος, εγκώμιο, μαρτύριο, θαύματα). Με αστερίσκο (*) σημειώνονται οι ψυχωφελείς διηγήσεις.

Athonitae (Corpus Christianorum, Series Graeca 9), Brepols - Turnhout 1982, 1-124.

Βίος Αθανασίου Αθωνίτη B : έκδ. J. NORET, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae* (Corpus Christianorum, Series Graeca 9), Brepols - Turnhout 1982, 125-213.

Εγκώμιο Αθανασίου Αθωνίτη : έκδ. Fr. HALKIN, «Éloge inédit de Saint Athanase l'Athonite», *An. Boll.* 79 (1961), 26-39 [= HALKIN, *Saints moines*, IX].

Ανδρέας Κρήτης († 740)

Βίος Ανδρέα Κρήτης : έκδ. *ΑΙΣ*, V (1888), 169-179.

Ανθούσα († 808 ή 809)

Βίος Ανθούσας : DELEHAYE, *Synaxarium*, στ. 613-614.

Ανθούσα Μαντινείου (8ος αι.)

Βίος Ανθούσας Μαντινείου : DELEHAYE, *Synaxarium*, στ. 848-852.

Άννα / Ευφημιανός (9ος αι.)

Βίος Άννας/Ευφημιανού : DELEHAYE, *Synaxarium*, 173-178.

Άννα Λευκάτης (840-918)

Βίος Άννας Λευκάτης : DELEYAHE, *Synaxarium*, 837-840.

Βίος Άννας Λευκάτης (*AASS*) : *AASS* Jul. V, 486-488.

Αντώνιος Καυλέας († 909 ή 898)

Βίος Αντωνίου Καυλέα : έκδ. P. L. M. LEONE, «La Vita Antonii Cauleae di Niceforo Grégora», *Nicolaus*, n. s. 11/1 (1983), 3-50.

Αντώνιος ο Νέος († 865)

Βίος Αντωνίου του Νέου : έκδ. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Pravasl. Palestinskij Sbornik* 19/3 (1907), 186-216.

Βίος Αντωνίου του Νέου (HALKIN) : έκδ. Fr. HALKIN, «Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863», *An. Boll.* 62 (1944), 187-225 [= HALKIN, *Saints moines*, VIII].

Βάκχος ο Νέος (8ος αι.)

Βίος Βάκχου του Νέου : έκδ. Φ. Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, «Άγιος Βάκχος ο Νέος», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 26 (1977-1978), 331-363.

Βάρβαρος (επί Μιχαήλ Β΄;)

Εγκώμιο Βαρβάρου : έκδ. *ΑΙΣ*, I (1891), 405-420.

Βασίλειος ο Νέος († 944 ή 952)

Βίος Βασιλείου του Νέου (VES.) : έκδ. A. N. VESELOVSKIJ, «Razyskanija v oblasti rysskago duhovnago stiha», *Sbornik Otdelenija Russkago Jazyka Impera-*

torskoï Akademiji Nauk 46 (1889), 10-76.

Βίος Βασιλείου του Νέου (VIL.) : έκδ. S. G. VILINSKIJ, *Žitie sv. Vasilija novago v russkoj literature*, Μέρος β΄: *Teksty Žitija* (Zapiski Imp. Novorossijskago universiteta 7), Οδησσός 1911, 283-346.

Βλάσιος Αμορίου († περ. 911-912)

Βίος Βλασίου Αμορίου : *AASS* Nov. IV, 657-669.

Γερμανός πατριάρχης († 730)

Βίος Γερμανού πατριάρχη : έκδ. L. LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen. Mit dem griechisch-deutschen Text der Vita Germani am Schluß der Arbeit* (Das östliche Christentum, N. F. 27), Würzburg 1975.

Γεώργιος Αμάστριδος († περ. 802-807)

Βίος Γεωργίου Αμάστριδος : έκδ. V. VASILIEVSKIJ, *Russko-Vizantijkija izsledovanija. Žitija svv. Georgija Amastridskago i Stefana Surozskago. Vvedeneje i grečeskije texty s perevodom. Slaviano-russkii tekst*, Letopis' zanjatii Arhaeografičeskoi Komissii 1882-1884 gg. Vypusk devjatyi 1893 g. (Trudy III), (ανατ. Πετρούπολη 1915), 1-71.

Γρηγόριος Δεκαπολίτης († 842)

Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη : έκδ. Θ. ΙΩΑΝΝΟΥ, *Μνημεία αγιολογικά*, Βενετία 1884, 129-164.

Γρηγόριος Κρήτης († 820)

Βίος Γρηγορίου Κρήτης : DELEHAYE, *Synaxarium*, 372-374.

Δαβίδ, Συμέων, Γεώργιος Μυτιλήνης (8ος αι.)

Βίος Δαβίδ, Συμεών, Γεωργίου : έκδ. I. VAN DEN GHEYN, «Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo», *An. Boll.* 18 (1899), 209-259.

Δημητριανός Χύτρων (9ος-10ος αι.)

Βίος Δημητριανού Χύτρων : έκδ. H. GRÉGOIRE, «Saint Démetrianos, évêque de Chytri (île de Chypre)», *BZ* 16 (1907), 204-240.

Δωρόθεος ο Νέος (11ος αι.)

Βίος Δωρόθεου του Νέου : *PG* 120, στ. 1051-1074.

Ειρήνη αυτοκράτειρα († 803)

Βίος Ειρήνης : έκδ. Fr. HALKIN, «Deux impératrices de Byzance. I. La Vie de l'impératrice sainte Irène et le second Concile de Nicée en 787», *An. Boll.* 106 (1988), 5-34.

Ειρήνη Χρυσοβαλάντου (9ος-10ος αι.)

Βίος Ειρήνης Χρυσοβαλάντου : έκδ. J. O. ROSENQVIST, *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia), Ουψάλα 1986.

Ευάρεστος († 897)

Βίος Ευαρέστου : έκδ. C. VAN DE VORST, «La Vie de S. Évariste higoumène à Constantinople», *An. Boll.* 41 (1923), 288-325.

Ευγένιος Τραπεζούντος (4ος αι.)

Θαύματα Ευγενίου Τραπεζούντος : έκδ. J. O. ROSENQVIST, *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154*, Ουψάλα 1996, 170-203.

Ευδόκιμος (επί Θεοφίλου)

Βίος Ευδοκίμου : έκδ. C. LOPAREV, «Žitije sv. Evdokima», *IRAIK* 13 (1908), 152-252.

Ευθύμιος Μαδύτου († περ. 989-996)

Εγκώμιο Ευθυμίου Μαδύτου : έκδ. Β. ΑΝΤΩΝΙΑΔΗΣ, «Γεωργίου Κυπρίου, Εγκώμιον εις τον Μέγαν Ευθύμιον επίσκοπον Μαδύτων», *ΔΙΕΕ* 4 (1892), 387-422.

Ευθύμιος ο Νέος († 898)

Βίος Ευθυμίου του Νέου : έκδ. L. PETIT, «Vie de Saint Euthyme le jeune», *Bibliothèque Hagiographique Orientale* 5 (1904), 14-51 [= O ΙΔΙΟΣ, «Vie et office de Saint Euthyme le Jeune», *ROC* 8 (1903), 155-205, 503-536].

Ευθύμιος πατριάρχης († 917)

Βίος Ευθυμίου πατριάρχη : έκδ. Patricia KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii patriarchae CP. Text, Translation, Introduction and Commentary* (Bibliothèque de Byzantion 3), Βρυξέλλες 1970.

Απόσπασμα του Βίου Ευθυμίου πατριάρχη : έκδ. B. FLUSIN, «Un fragment inédit de la vie d'Euthyme le patriarche?», *Trav. et Mém.* 9 (1985), 119-131.

Ευθύμιος Σάρδεων (8ος αι.)

Βίος Ευθυμίου Σάρδεων : έκδ. J. GOUILLARD, «La vie d'Euthyme de Sardes († 831)», *Trav. et Mém.* 10 (1987), 1-101.

Ευστράτιος Αγαύρου († 886)

Βίος Ευστρατίου Αγαύρου : έκδ. *ΑΙΣ*, IV (1897), 367-400.

Ευφροσύνη η Νέα († 921-923)

Βίος Ευφροσύνης της Νέας : *AASS* Nov. III, 861-877.

Εγκώμιο Ευφροσύνης της Νέας : έκδ. Fr. HALKIN, «Éloge de Ste Euphrosyne la Jeune par Constantin Acropolite», *Byz.* 57 (1987), 56-65.

Ηλίας Καλαβρός († 960)

Βίος Ηλία Καλαβρού : *AASS* Sept. III, 848-887.

Η λ ί α ς   ο   Ν έ ο ς († 903)

Βίος Ηλία του Νέου : έκδ. G. Rossi Taibbi, *Vita di Sant'Elia il Giovane* (Istituto Siciliano di Studi bizantini e neoellenici. Testi e Monumenti 7), Παλέρμο 1962, 1-122.

Θ ε ο δ ώ ρ α   α υ τ ο κ ρ ά τ ε ι ρ α († 867)

Βίος Θεοδώρας : έκδ. Α. Μαρκοπουλος, «Βίος της αυτοκράτειρας Θεοδώρας (*BHG* 1731)», *Σύμμεικτα* 5 (1983), 249-285.

Θ ε ο δ ώ ρ α   Θ ε σ σ α λ ο ν ί κ η ς (812-892)

Βίος Θεοδώρας Θεσσαλονίκης : έκδ. Σ. Α. Πασχαλιδης, *Ο Βίος της οσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας της εν Θεσσαλονίκη*, Θεσσαλονίκη 1991.

Διήγησις περί λειψάνου Θεοδώρας : έκδ. Σ. Α. Πασχαλιδης, *Ο Βίος της οσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας της εν Θεσσαλονίκη*, Θεσσαλονίκη 1991, 190-235.

Θ ε ο δ ώ ρ α   α π ό   Κ α ι σ α ρ ί δ ο ς (10ος αι.)

Βίος οσίας Θεοδώρας : Delehaye, *Synaxarium*, στ. 354-356.

Θ ε ό δ ω ρ ο ς   Γ ρ α π τ ό ς (επί Θεοφίλου)

Βίος Θεοδώρου του Γραπτού : *PG* 116, στ. 653-684.

Θ ε ό δ ω ρ ο ς   Ε δ έ σ σ η ς (9ος αι.)

Βίος Θεοδώρου Εδέσσης : έκδ. I. Pomjalovskij, *Žitie iže vo svjatyh otca našego Theodora arhiepiskopa Edesskago*, Αγία Πετρούπολη 1892, 1-120.

Θ ε ό δ ω ρ ο ς   Κ υ θ ή ρ ω ν (10ος αι.)

Βίος Θεοδώρου Κυθήρων : έκδ. Ν. Α. Οικονομιδης, «Ο Βίος του αγίου Θεοδώρου Κυθήρων (10ος αι.) (12 Μαΐου - BHG^3, αρ. 2430)», *Πρακτικά Τρίτου Πανιονίου Συνεδρίου*, 1, Αθήνα 1967, 264-291.

Θ ε ό δ ω ρ ο ς   Σ τ ο υ δ ί τ η ς († 826)

Βίος Θεοδώρου Στουδίτη Α : *PG* 99, στ. 113-232.

Βίος Θεοδώρου Στουδίτη Β : *PG* 99, στ. 233-328.

Βίος Θεοδώρου Στουδίτη (Latyšev) : έκδ. B. Latyšev, «Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani no 520», *Viz. Vrem.* 21 (1914), 255-304.

Θ ε ό κ λ η τ ο ς   Λ α κ ε δ α ι μ ο ν ί α ς († 870)

Βίος Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας : έκδ. Α. Σγουριτσας, «Ο Λακεδαιμονίας Άγιος Θεόκλητος», *Θεολογία* 27 (1956), 567-593).

Θ ε ο κ τ ί σ τ η   Λ ε σ β ί α (9ος αι.)

Βίος Θεοκτίστης Λεσβίας : έκδ. Θ. Ιωαννου, *Μνημεία αγιολογικά*, Βενετία 1884, 1-17.

Θ ε ο φ ά ν η ς,   Θ ε ό δ ω ρ ο ς   ο ι   Γ ρ α π τ ο ί (επί Θεοφίλου)

Βίος Θεοφάνη, Θεοδώρου : έκδ. *ΑΙΣ*, IV (1897), 185-223.

Θ ε ο φ ά ν η ς   Ο μ ο λ ο γ η τ ή ς († 817)

Βίος Θεοφάνους (DE BOOR A) : έκδ. C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, II, Λιψία 1885, 3-12.

Βίος Θεοφάνους (DE BOOR B) : έκδ. C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, II, Λιψία 1885, 13- 27.

Βίος Θεοφάνους (LATYŠEV) : έκδ. B. LATYŠEV, «Methodii Patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris e codice Mosquensi no 159», *Zapiski Rossijskoj Akademii Nauk*, σειρά VIII (Istoriko-Filologičeskomu otdeleniju 13/4), Πετρούπολη 1918 1-40.

Θ ε ο φ α ν ώ β α σ ι λ ί ς († 893)

Βίος Θεοφανούς : έκδ. Ed. KURTZ, «Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI», *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg*, VIIIe s., III/2 (1898), 1-24.

Βίος Θεοφανούς (ΓΡΗΓΟΡΑ) : έκδ. Ed. KURTZ, «Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI», *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg*, VIIIe s., III/2 (1898), 25-45.

Βίος Θεοφανούς (Synaxarion) : έκδ. Ed. KURTZ, «Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI», *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg*, VIIIe s., III/2 (1898), 46-48.

Βίος Θεοφανούς (Menologion) : έκδ. Ed. KURTZ, «Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI», *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg*, VIIIe s., III/2 (1898), 48.

Θ ε ό φ ι λ ο ς α υ τ ο κ ρ ά τ ω ρ *

Διήγησις περί Θεοφίλου : έκδ. W. REGEL, *Analecta Byzantino-Russica*, Πετρούπολη 1891, 19-39.

Θ ε ο φ ύ λ α κ τ ο ς Ν ι κ ο μ η δ ε ί α ς († 840)

Βίος Θεοφυλάκτου Νικομηδείας : έκδ. Fr. HALKIN, «Saint Théophylacte de Nicomédie confesseur sous les iconoclastes», *Hagiologie byzantine, Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, αρ. XIII (Subsidia Hagiographica 71), Βρυξέλλες 1986, 171-184.

Θ ω μ α ΐ ς Λ ε σ β ί α (10ος αι.)

Βίος Θωμαΐδος A : έκδ. *AASS* Nov. IV, 234-242.

Βίος Θωμαΐδος B : έκδ. Fr. HALKIN, «Sainte Thomaïs de Lesbos», *Hagiologie byzantine, Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, αρ. XIV (Subsidia Hagiographica 71), Βρυξέλλες 1986, 185-219.

Εγκώμιο Θωμαΐδος : *AASS* Nov. IV, 242-246.

Ι γ ν ά τ ι ο ς π α τ ρ ι ά ρ χ η ς († 877)

Βίος Ιγνατίου πατριάρχη : *PG* 105, στ. 488-574.

Ι λ α ρ ί ω ν Δ α λ μ ά τ ο υ († 845)

Βίος Ιλαρίωνος Δαλμάτου : DELEHAYE, *Synaxarium*, 731-734.

Ι ο ύ σ τ ο ς , Φ ι λ ό θ ε ο ς * (επί Θεοδοσίου Γ΄)

Διήγησις περί Ιούστου και Φιλοθέου : έκδ. Fr. HALKIN, «Histoire édifiante de Philothée injustement accusé par une femme et miraculeusement sauvé», *JÖB* 37 (1987), 31-37.

Ι ω ά ν ν η ς Γ ο τ θ ί α ς († 800)

Βίος Ιωάννη Γοτθίας : DELEHAYE, *Synaxarium*, 772-774.

Ι ω ά ν ν η ς ο Ε λ ε ή μ ω ν († 620)

Βίος Ιωάννη του Ελεήμονος : έκδ. H. DELEHAYE, «Une Vie inédite de St. Jean l'aumonier» *An. Boll.* 45 (1927), 19-74.

Ι ω ά ν ν η ς Ε ρ η μ ο π ο λ ί τ η ς (8ος αι.)

Βίος Ιωάννη Ερημοπολίτη : έκδ. Fr. HALKIN, «Saint Jean l'Erémopolite», *An. Boll.* 86 (1968), 13-20 (= HALKIN, *Saints moines*, V).

Ι ω ά ν ν η ς ο Ν έ ο ς (επί Βασιλείου Β΄)

Βίος Ιωάννη του Νέου : έκδ. *AASS* Nov. IV, 679-687.

Ι ω α ν ν ί κ ι ο ς († 846)

Βίος Ιωαννικίου : *AASS* Nov. II, 332-383.

Ι ω σ ή φ υ μ ν ο γ ρ ά φ ο ς († 886)

Βίος Ιωσήφ του Υμνογράφου : *PG* 105, στ. 939-975.

Κ ο σ μ ά ς Μ α ϊ ο υ μ ά Υ μ ν ο γ ρ ά φ ο ς (περ. † 760)

Βίος Κοσμά του Μαϊουμά : έκδ. Θ. ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, «Ανέκδοτος Βίος του Κοσμά του Μαϊουμά», *ΕΕΒΣ* 41 (1974), 259-296.

Βίος Κοσμά, Ιωάννη Δαμασκηνού : έκδ. *ΑΙΣ*, IV (1897), 271-302.

Κ ω ν σ τ α ν τ ί ν ο ς ε ξ Ι ο υ δ α ί ω ν (επί Βασιλείου Α΄)

Βίος Κωνσταντίνου εξ Ιουδαίων : *AASS* Nov. IV, 626- 656.

Λ ά ζ α ρ ο ς Γ α λ η σ ι ώ τ η ς († 1054)

Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη : *AASS* Nov. III, 508-588.

Λ έ ω ν Κ α τ ά ν η ς (8ος αι.)

Βίος Λέοντος Κατάνης : έκδ. Augusta ACCONCIA LONGO, «La Vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro», *RSBN* N.S. 26 (1989), 3-98.

Λ ο υ κ ά ς Σ τ ε ι ρ ι ώ τ η ς († 953)

Βίος Λουκά Στειρώτη : έκδ. Δ. Ζ. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, *Όσιος Λουκάς. Ο Βίος του οσίου Λουκά του Στειρώτη* (Αγιολογική Βιβλιοθήκη 1), Αθήνα 1989.

Λουκάς Στυλίτης († 979)

Βίος Λουκά Στυλίτη : έκδ. H. DELEHAYE, *Les Saints stylites*, Βρυξέλλες 1923, 195-237.

Μακάριος Πελεκητής (9ος αι.)

Βίος Μακάριου Πελεκητής : έκδ. I. VAN DEN GHEYN, «S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni Acta Graeca», *An. Boll.* 16 (1897), 140-163.

Μακρίνα († 379)

Βίος Μακρίνας : έκδ. P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine* (Sources Chrétiennes 178), Παρίσι 1971.

Μαρία η Νέα († 902)

Βίος Μαρίας της Νέας : *AASS* Nov. IV, 692-705.

Μαρία πατρικία (επί Λέοντος Γ΄)

Βίος Μαρίας πατρικίας : *AASS* Aug. II, 434-447.

Μεθόδιος πατριάρχης († 847)

Βίος Μεθοδίου πατριάρχη : *PG* 100, στ. 1244-1261.

Μελάνη († 439)

Βίος Μελάνης : έκδ. D. GORCE, *Vie de Sainte Mélanie* (Sources Chrétiennes 90), Παρίσι 1962.

Μελέτιος ο Νέος (περ. 1035-1105)

Βίος Μελετίου του Νέου A : έκδ. Χρ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Συμβολαί εις την ιστορίαν του μοναχικού βίου εν Ελλάδι, Β΄. Ο όσιος Μελέτιος ο Νέος (περ. 1035-1105)*, Αθήνα 1935, 34-66.

Βίος Μελετίου του Νέου B : έκδ. Χρ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Συμβολαί εις την ιστορίαν του μοναχικού βίου εν Ελλάδι, Β΄. Ο όσιος Μελέτιος ο Νέος (περ. 1035-1105)*, Αθήνα 1935, 67-91.

Μιχαήλ Μαλεΐνος († 961)

Βίος Μιχαήλ Μαλεΐνου : έκδ. L. PETIT, «Vie et Office de Michel Maleïnos», *Bibliothèque Hagiographique Orientale* 4 (Παρίσι 1903), 7-26 [= Ο ΙΔΙΟΣ, «Vie de Saint Michel Maléinos suivie du traité ascétique de Basile Maléinos», *ROC* 7 (1902), 543-603].

Μιχαήλ Σύγκελλος († 846)

Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου A : έκδ. Th. J. SCHMITT, «Kakhrie-dzami. Istorija Monastyrja Khory», *IRAIK* 11 (1906), 227-259.

Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου B : έκδ. Th. J. SCHMITT, «Kakhrie-dzami. Istorija Monastyrja Khory», *IRAIK* 11 (1906), 260-279.

Νείλος ο Νέος († 1004)

Βίος Νείλου του Νέου : έκδ. P. G. GIOVANELLI, *Βίος και πολιτεία του οσίου πατρός*

ημών Νείλου του Νέου, Grottaferrata 1972.

Νικήτας Θηβών (11ος αι.)

Βίος Νικήτα Θηβών : έκδ. Π. Β. ΠΑΣΧΟΣ, «Άγνωστοι Άγιοι της Ορθοδόξου Εκκλησίας. Ο όσιος Νικήτας ο εκ Θηβών, Θεόδωρος ο ευλαβής ιερεύς, όσιος Γρηγόριος ο Σπαρτιάτης και όσιος Δανιήλ ο από Κάστρου των Πατρών», *ΕΕΣΜ* 6 (1990), 252-284.

Νικήτας Μηδικίου († 824)

Βίος Νικήτα Μηδικίου : *AASS* Apr. I, XXII-XXXII.

Νικήτας πατρίκιος († 836)

Βίος Νικήτα πατρικίου : έκδ. Denise PAPACHRYSSANTHOU, «Un confesseur du seconde iconoclasme: la Vie du patrice Nicétas († 836)», *Trav. et Mém.* 3 (1968), 309-351.

Νικηφόρος Μηδικίου († 813)

Βίος Νικηφόρου Μηδικίου : έκδ. Fr. HALKIN, «La Vie de Saint Nicéphore fondateur de Médikion en Bithynie († 813)», *An. Boll.* 78 (1960), 396-429 (= HALKIN, *Saints moines*, VI).

Νικηφόρος Μιλήτου (10ος αι.)

Βίος Νικηφόρου Μιλήτου : έκδ. Th. WIEGAND, *Der Latmos* (Milet 3/1), Βερολίνο 1913, 157-171 [= H. DELEHAYE, «Vita S. Nicephori Episcopi Milesii, saeculo X.», *An. Boll.* 14 (1895), 129-166].

Νικηφόρος πατριάρχης († 829)

Βίος Νικηφόρου πατριάρχη : *PG* 100, στ. 41-163.

Βίος Νικηφόρου πατριάρχη (DE BOOR) : έκδ. C. DE BOOR, *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, Λιψία 1880, 139-217.

Βίος Νικηφόρου πατριάρχη (LATYŠEV) : έκδ. B. LATYŠEV, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt*, II, Πετρούπολη 1912 (φωτ. ανατ. Λιψία 1970), 4-6.

Λόγος εις την εξορίαν Νικηφόρου πατριάρχου : έκδ. Θ. ΙΩΑΝΝΟΥ, *Μνημεία αγιολογικά*, Βενετία 1884, 115-128.

Νικόλαος Στουδίτης († 868)

Βίος Νικολάου Στουδίτη : *PG* 105, στ. 863-925.

Νικόλαος Στρατιώτης (9ος αι.)

Βίος Νικολάου Στρατιώτη : έκδ. L. CLUGNET, «Histoire de Saint Nicolas soldat et moine», *Bibliothèque Hagiographique Orientale* 3 (Παρίσι 1902), 31-38 [= Ο ΙΔΙΟΣ, «Histoire de Saint Nicolas soldat et moine», *ROC* 7 (1902), 319-330].

Περί του σχολαρίου : έκδ. Α. Δ. ΚΟΜΙΝΗΣ, «Απηχήσεις Βυζαντινοβουλγαρικών συγκρούσεων εις αγιολογικά κείμενα», *ΕΕΒΣ* 35 (1966-7), 215-222.

Νικόλαος της Ωραίας Πηγής (965-1054;)

Εγκώμιο Νικολάου της Ωραίας Πηγής : έκδ. P. GAUTIER, «Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source par Michel Psellos moine à l'Olympe», *Βυζαντινά* 6 (1974), 33-69.

Νίκων Μετανοείτε († 998)

Βίος Νίκωνος Μετανοείτε : έκδ. Οδ. ΛΑΜΨΙΔΗΣ, *Ο εκ Πόντου Όσιος Νίκων ο Μετανοείτε* (Επιτροπή Ποντιακών Μελετών Περιοδικού «Αρχείον Πόντου». Παρ. 13, Πηγαί της Ιστορίας των Ελλήνων του Πόντου 4), Αθήνα 1982.

Παύλος, Ιωάννης

Βίος Παύλου και Ιωάννου : έκδ. *ΑΙΣ*, V (1888), 368-383.

Παύλος Λάτρους († 955)

Βίος Παύλου Λάτρους : έκδ. Th. WIEGAND, *Der Latmos* (Millet 3/1), Βερολίνο 1913, 105-135.

Εγκώμιο Παύλου Λάτρους : έκδ. Th. WIEGAND, *Der Latmos* (Millet 3/1), Βερολίνο 1913, 137-157.

Παύλος Μονεμβασίας* (10ος αι.)

Les récits édifiants : έκδ. J. WORTLEY, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Παρίσι 1987.

Πέτρος († περ. 880)

Βίος Πέτρου : *PG* 117, στ. 517.

Πέτρος Αθωνίτης (9ος αι.;)

Βίος Πέτρου Αθωνίτη : έκδ. K. LAKE, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos,* Οξφόρδη 1909.

Πέτρος Άργους († 920-924)

Βίος Πέτρου Άργους : έκδ. Κ. ΚΥΡΙΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Αγίου Πέτρου επισκόπου Άργους, Βίος και Λόγοι. Εισαγωγή-Κείμενον-Μετάφρασις-Σχόλια,* Αθήνα 1976.

Πέτρος Ατρώας († 837)

Βίος Πέτρου Ατρώας : έκδ. V. LAURENT, *La Vie merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa († 837)* (Subsidia Hagiographica 29), Βρυξέλλες 1956.

Θαύματα Πέτρου Ατρώας : έκδ. V. LAURENT, *La Vita retractata et les Miracles posthumes de Saint Pierre d'Atroa* (Subsidia Hagiographica 31), Βρυξέλλες 1958, 134-171.

Πορφύριος Γάζης († 420)

Βίος Πορφυρίου : έκδ. H. GRÉGOIRE - M. A. KUGENER, *Marc le diacre, Vie de Porphyre*

évêque de Gaza, Παρίσι 1930.

Σάβας ο Νέος (10ος αι.)

Βίος Σάβα του Νέου : έκδ. I. COZZA-LUZI, *Studi e Documenti di Storia e Diritto* 12 (1891), 37-56, 135-168, 312-325.

Στέφανος ο Νέος († 767)

Βίος Στεφάνου του Νέου : έκδ. Marie-France AUZÉPY, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le diacre. Introduction, édition et traduction*, Λονδίνο, Variorum, 1997.

Βίος Στεφάνου του Νέου (IADEVAIA) : έκδ. F. IADEVAIA, *Simeone Metafraste, Vita di S. Stefano minore, introduzione, testo critico, traduzione e note*, Μεσσήνη 1984.

Συμέων ο Νέος Θεολόγος († 1022)

Βίος Συμεών του Νέου Θεολόγου : έκδ. αρχιμ. Σ. Π. ΚΟΥΤΣΑΣ, *Νικήτα του Στηθάτου, Βίος και πολιτεία του εν αγίοις πατρός ημών Συμεών του Νέου Θεολόγου. Εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια*, Αθήνα 1994.

Ταράσιος πατριάρχης († 806)

Βίος Ταρασίου πατριάρχη : έκδ. I. A. HEIKEL, «Ignatii diaconi Vita Tarasii archiepiscopi», *Acta Societatis Scientiarum Fennicae* 17 (1891), 395-423.

Βίος Ταρασίου πατριάρχη (EFTHYMIADIS) : έκδ. St. EFTHYMIADIS, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (BHG 1698). Introduction, Text, Translation and Commentary*, Ashgate, Variorum, 1998.

Βίος Ταρασίου πατριάρχη (LATYŠEV) : έκδ. B. LATYŠEV, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt*, I, Πετρούπολη 1911 (φωτ. ανατ. Λιψία 1970), 132-140.

Περί Ταρασίου και Νικηφόρου : *PG* 99, στ. 1849-1853.

Φαντίνος ο Νέος († 974)

Βίος Φαντίνου του Νέου : έκδ. Enrica FOLLIERI, *La Vita di san Fantino il Giovane, Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici* (Subsidia Hagiographica 77), Βρυξέλλες 1993.

Φιλάρετος ο Ελεήμων († 792)

Βίος Φιλαρέτου : έκδ. M.-H. FOURMY et M. LEROY, «La Vie de S. Philarète», *Byz.* 9 (1934), 85-170.

Βίος Φιλαρέτου (*IRAIK*) : έκδ. A. A. VASILIEV, «Vie de Philarète le ebavitable(?)», *IRAIK* 5 (1900), 49-86.

Φιλόθεος Οψικιανός (10ος αι.)

Βίος Φιλοθέου Οψικιανού : *PG* 136, στ. 142-162.

Χ ρ ι σ τ ό φ ο ρ ο ς , Μ α κ ά ρ ι ο ς (10ος αι.)

Βίος Χριστοφόρου και Μακαρίου : έκδ. I. COZZA-LUZI, *Studi e Documenti di Storia e Diritto* 13 (1892), 375-400.

Β. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

ΑΓΓΕΛΙΔΗ, *Βίος Βασιλείου* : Χριστίνα ΑΓΓΕΛΙΔΗ, *Ο Βίος του οσίου Βασιλείου του Νέου*, Ιωάννινα 1980.

———, «Δούλοι» : Χριστίνα ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Δούλοι στην Κωνσταντινούπολη τον 10ο αι. Η μαρτυρία του Βίου του οσίου Βασιλείου του Νέου», *Σύμμεικτα* 6 (1985), 33-51.

———, «Οι σαλοί» : Χριστίνα ΑΓΓΕΛΙΔΗ, «Οι σαλοί στη βυζαντινή κοινωνία», επιμ. Χρύσα Α. ΜΑΛΤΕΖΟΥ, *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο. Πρακτικά Ημερίδας*, Αθήνα 1993, 85-102.

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, «Η παιδεία» : Ι. Ε. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, «Η κατάστασις της παιδείας εις το Βυζάντιον κατά την διάρκειαν του Θ΄ αιώνος», επιμ. Ι. Ε. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, *Κυρίλλω και Μεθοδίω τόμος εόρτιος επί τη χιλιοστή και εκατοστή ετηρίδι*, 1, Θεσσαλονίκη 1966, 29-77.

ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Κωνσταντίνος Ζ΄ και οι Ούγγροι* : Π. ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος και οι Ούγγροι* (εκδ. Βασιλόπουλος. Ιστορικές Μονογραφίες 17), Αθήνα 1996.

ΑΡΙΕΣ, *Αιώνες παιδικής ηλικίας* : Φ. ΑΡΙΕΣ, *Αιώνες παιδικής ηλικίας*, μετ. Γιούλη ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ, Αθήνα 1990.

ΒΛΥΣΙΔΟΥ, *Αριστοκρατικές οικογένειες* : Βασιλική Ν. ΒΛΥΣΙΔΟΥ, *Αριστοκρατικές οικογένειες και εξουσία (9ος-10ος αι.): έρευνες πάνω στα διαδοχικά στάδια αντιμετώπισης της αρμενο-παφλαγονικής και της καππαδοκικής αριστοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 2001.

ΒΛΥΣΙΔΟΥ κ.ά., *Μικρά Ασία των Θεμάτων* : Βασιλική ΒΛΥΣΙΔΟΥ - Ελεωνόρα ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ - Στ. ΛΑΜΠΑΚΗΣ - Τ. ΛΟΥΓΓΗΣ - Α. ΣΑΒΒΙΔΗΣ, *Η Μικρά Ασία των Θεμάτων. Έρευνες πάνω στην γεωγραφική φυσιογνωμία και προσωπογραφία των βυζαντινών θεμάτων της Μικράς Ασίας (7ος-11ος αι.)* (ΙΒΕ/ΕΙΕ. Ερευνητική Βιβλιοθήκη 1), Αθήνα 1998.

ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, «Ο γυναικείος καλλωπισμός» : Θ. ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, «Ο γυναικείος καλλωπισμός στα πατερικά και τα αγιολογικά κείμενα», *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου: «Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση»*, Αθήνα 1989, 573-585.

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛΙΔΗΣ, *Το δίκαιο της ταφής* : Ν. ΕΜΜΑΝΟΥΗΛΙΔΗΣ, *Το δίκαιο της ταφής στο Βυζά-*

ντιο (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe 3), Αθήνα 1989.

ΕΥΑΓΓΕΛΑΤΟΥ-ΝΟΤΑΡΑ, *«Σημειώματα»* : Φλωρεντία ΕΥΑΓΓΕΛΑΤΟΥ-ΝΟΤΑΡΑ, *«Σημειώματα» ελληνικών κωδίκων ως πηγή διά την έρευναν του οικονομικού και κοινωνικού βίου του Βυζαντίου από του 9ου αιώνος μέχρι του έτους 1204*, Αθήνα 1982.

ΕΥΘΥΜΙΑΔΗΣ, «Παρατηρήσεις στον βίο του Κωνσταντίνου εξ Ιουδαίων» : Στ. ΕΥΘΥΜΙΑΔΗΣ, «Παρατηρήσεις στον βίο του Αγίου Κωνσταντίνου του εξ Ιουδαίων (BHG 370)», *ΙΓ΄ Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο (29-31 Μαΐου 1992). Πρακτικά*, Θεσσαλονίκη 1993, 49-59.

ΕΥΤΥΧΙΑΔΗΣ, *Η άσκησις της ιατρικής επιστήμης* : Αρ. ΕΥΤΥΧΙΑΔΗΣ, *Η άσκησις της βυζαντινής ιατρικής επιστήμης και κοινωνικαί εφαρμογαί αυτής κατά σχετικάς διατάξεις*, Αθήνα 1983.

————, *Βυζαντινή Θεραπευτική* : Αρ. ΕΥΤΥΧΙΑΔΗΣ, *Εισαγωγή εις την Βυζαντινήν Θεραπευτικήν*, Αθήνα 1983.

ΖΑΚΥΘΗΝΟΣ, *Βυζαντινή Ιστορία* : Δ. Α. ΖΑΚΥΘΗΝΟΣ, *Βυζαντινή Ιστορία 324-1071*, Αθήνα 1977.

ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Ο θεσμός της οικογένειας* : Αντωνία ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Ο θεσμός της οικογένειας στην Ήπειρο κατά τον 13ο αιώνα* (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe), Αθήνα 1990.

————, *Χρόνος και ηλικίες* : Αντωνία ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Χρόνος και ηλικίες στη βυζαντινή κοινωνία. Η κλίμακα των ηλικιών από τα αγιολογικά κείμενα της μέσης εποχής (7ος-11ος αι.)* (Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας 30), Αθήνα 1997.

ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, «Η θέση της χήρας» : Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, «Η θέση της χήρας στη βυζαντινή κοινωνία. Από τους Πατέρες στους Κανονολόγους του 12ου αιώνα», *Βυζαντινά* 16 (1991), 35-42.

————, *Μοναστηριακή περιουσία* : Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Το δίκαιον της μοναστηριακής περιουσίας από του 9ου μέχρι και του 12ου αιώνος*, Αθήνα 1979.

ΚΟΝΤΗ, «Μαρτυρίες» : Βούλα ΚΟΝΤΗ, «Μαρτυρίες για την εικονομαχική έριδα στην Πελοπόννησο. Προβλήματα και προσεγγίσεις», *Σύμμεικτα* 13 (1999), 77-95.

ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *ΒΒΠ* : Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, Α - ΣΤ, Αθήνα 1948-1957.

ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, *Ο βυζαντινός κλήρος* : Ελεωνόρα ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, *Ο βυζαντινός κλήρος και η κοινωνία των «σκοτεινών αιώνων»* (ΙΒΕ/ΕΙΕ. Μονογραφίες 3), Αθήνα 1996.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΣ, *Βυζαντινή Φιλανθρωπία* : Δ. Ι. ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΣ, *Βυζαντινή Φιλανθρωπία και Κοινωνική Πρόνοια*, Αθήνα 1986.

ΛΑΪΟΥ, *Η αγροτική κοινωνία* : Αγγελική ΛΑΪΟΥ, *Η αγροτική κοινωνία στην ύστερη βυζαντινή εποχή* (μετ. Αγλαΐα ΚΑΣΔΑΓΛΗ), Αθήνα 1987.

————, «Η γυναίκα» : Αγγελική ΛΑΪΟΥ, «Η γυναίκα στη βυζαντινή κοινωνία», *Επιστημονική Σκέψη* 4 (Νοέμβρης-Δεκέμβρης 1981), 26-32.

————, «Η ιστορία ενός γάμου» : Αγγελική ΛΑΪΟΥ, «Η ιστορία ενός γάμου: Ο βίος της αγίας Θωμαΐδος», *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου: «Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση»*, Αθήνα 1989, 237-251.

ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Όσιος Λάζαρος* : Άννα ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Βίος του οσίου Λαζάρου*, Αθήνα 1986.

ΛΑΜΠΡΟΣ, «Η βιβλιογράφος Ευγενία» : Σπ. Π. ΛΑΜΠΡΟΣ, «Η βιβλιογράφος Ευγενία», *ΝΕ* 3 (1906), 250-251.

————, «Η γυνή παρά τοις Βυζαντίνοις» : Σπ. Π. ΛΑΜΠΡΟΣ, «Η γυνή παρά τοις Βυζαντίνοις», *ΝΕ* 17 (1923), 258-285.

————, *Ελληνίδες βιβλιογράφοι* : Σπ. Π. ΛΑΜΠΡΟΣ, *Ελληνίδες βιβλιογράφοι και κυρίαι κωδίκων κατά τους μέσους αιώνας και επί Τουρκοκρατίας* (Απόσπασμα από το *Επετηρίς του Πανεπιστημίου Αθηνών*), Αθήνα 1903.

ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, «Η γυναικεία εγκληματικότητα» : Βασιλική ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, «*Εκ γυναικός ερρύη τα φαύλα*. Η γυναικεία εγκληματικότητα στο Βυζάντιο», επιμ. Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, *Έγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1997, 203-233.

————, *Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες* : Βασιλική ΛΕΟΝΤΑΡΙΤΟΥ, *Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες στην πρώιμη και μέση βυζαντινή περίοδο* (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe 8), Αθήνα - Κομοτηνή 1996.

ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, «Άνθης» : Μαρία ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, «Άνθης, πατρίκιος, κόμης του Οψικίου, *ἐκ προσώπου* του Κωνσταντίνου Ε΄ (μέσα του όγδοου αιώνα)», *Σύμμεικτα* 10 (1996), 37-43.

ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, «Από τη ζωή ενός δασκάλου» : Α. ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, «Από τη ζωή ενός δασκάλου στην Κωνσταντινούπολη τον 10ο αιώνα», *«Μια μέρα...». Δεκαπέντε ιστορίες καθημερινότητας από τα αρχαία χρόνια ως την εποχή μας*, Αθήνα 1988, 107-121.

————, «Οι διανοούμενοι» : Α. ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, «Οι διανοούμενοι και το περιβάλλον του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου», *Κωνσταντίνος Ζ΄ ο Πορφυρογέννητος και η εποχή του. Β΄ Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση, Δελφοί,*

22-26 Ιουλίου 1987, Αθήνα 1989, 155-164.

ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, «Η οργάνωση του σχολείου» : Α. ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, «Η οργάνωση του σχολείου. Παράδοση και εξέλιξη», *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου: «Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση»*, Αθήνα 1989, 325-333.

ΜΕΝΤΖΟΥ, *Συμβολαί* : Κωνσταντίνα ΜΕΝΤΖΟΥ, *Συμβολαί εις την μελέτην του οικονομικού και κοινωνικού βίου της πρώιμης βυζαντινής περιόδου. (Η προσφορά των εκ Μ. Ασίας και Συρίας επιγραφών και αγιολογικών κειμένων)* (Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου 31), Αθήνα 1975.

ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Βασίλειος Α΄» : Κωνσταντίνα ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Ο αυτοκράτωρ Βασίλειος Α΄ και η Νέα Εκκλησία. Αυτοκρατορική ιδεολογία και εικονογραφία», *Βυζαντιακά* 13 (1993), 47-93.

———, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα» : Κωνσταντίνα ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Επαρχιακά ευαγή ιδρύματα μέχρι του τέλους της εικονομαχίας», *Βυζαντινά* 11 (1982), 243-308.

———, «Η παρουσία της γυναίκας» : Κωνσταντίνα ΜΕΝΤΖΟΥ-ΜΕΪΜΑΡΗ, «Η παρουσία της γυναίκας στις ελληνικές επιγραφές από τον Δ΄ μέχρι τον Ι΄ μ.Χ. αιώνα», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*: *JÖB* 32/2 (1982), 433-444 και *Παρουσία* 1 (1982), 232-253.

ΜΠΟΣΔΑΣ, *Περί γάμου* : Δ. ΜΠΟΣΔΑΣ, *Περί γάμου. Συμβολή εις την μελέτην του γάμου κατά την Εκλογήν των Ισαύρων*, Αθήνα 1937.

ΜΠΟΥΡΔΑΡΑ, «Η άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος» : Καλλιόπη ΜΠΟΥΡΔΑΡΑ, «Η άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος από τη γυναίκα στο Βυζάντιο και η νομική της κατοχύρωση», *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου: «Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση»*, Αθήνα 1989, 121-134.

ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Οι γυναίκες» : Κατερίνα ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Οι γυναίκες στο βίο και τα έργα του Θεοφίλου», *Σύμμεικτα* 9/2 (1993): *Μνήμη Δ. Α. Ζακυθηνού*, 137-151.

———, «Επιστολογράφοι» : Κατερίνα ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Γυναίκες επιστολογράφοι στη μέση βυζαντινή περίοδο», επιμ. Ν. Γ. ΜΟΣΧΟΝΑΣ, *Πρακτικά του Β΄ Διεθνούς Συμποσίου: «Η Επικοινωνία στο Βυζάντιο»*, Αθήνα 1993, 169-180.

———, «Παλινωδίες» : Κατερίνα ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Παλινωδίες της νομοθεσίας των Μακεδόνων: η αναίτια κακοποίηση των έγγαμων γυναικών και ο *Βίος* της Θωμαΐδος της Λεσβίας», *Σύμμεικτα* 16 (2004), 101-113.

ΝΙΚΟΛΑΟΥ - ΧΡΗΣΤΟΥ, «Αντιλήψεις» : Κατερίνα ΝΙΚΟΛΑΟΥ - Ειρήνη ΧΡΗΣΤΟΥ, «Οι αντιλήψεις των Βυζαντινών για την άσκηση της εξουσίας από γυναίκες (780-

1056)», *Σύμμεικτα* 13 (1999), 49-647.

ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Πληθυσμός και οικισμοί* : Β. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Πληθυσμός και οικισμοί της Πελοποννήσου 13ος-18ος αιώνας* (Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος. Ιστορικό Αρχείο, Μελέτες Νεοελληνικής Ιστορίας 1), Αθήνα 1985.

ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, «Οι κληρικοί των γυναικείων μονών» : Ελευθερία ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, «Οι κληρικοί των βυζαντινών γυναικείων μονών και το άβατο», *Βυζαντιακά* 6 (1986), 75-93.

———, *Τα οικονομικά* : Ελευθερία ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, *Τα οικονομικά του έγγαμου κλήρου στο Βυζάντιο* (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe 1), Αθήνα 1986.

———, «Το πρόβλημα των δούλων» : Ελευθερία ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ, «Το πρόβλημα των δούλων στο έργο των κανονολόγων του 12ου αιώνα», επιμ. Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Το Βυζάντιο κατά τον 12ο αι. Κανονικό Δίκαιο, κράτος και κοινωνία*, Αθήνα 1991, 405-445.

ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ - ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «"Γυναικεία πάθη"» : Ελευθερία ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ - Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Τα "γυναικεία πάθη" και οι νομοκανονικές πηγές», *Θ΄ Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο (Μάιος 1988). Πρακτικά*, Θεσσαλονίκη 1988, 29-46.

ΠΑΠΑΔΑΤΟΣ, *Περί της μνηστείας* : Στ. ΠΑΠΑΔΑΤΟΣ, *Περί της μνηστείας εις το βυζαντινόν δίκαιον* (Πραγματείαι της Ακαδημίας Αθηνών 50), Αθήνα 1984.

ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, *Νοσήματα και ατυχήματα* : Νόννα ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, *Νοσήματα και ατυχήματα στις αυτοκρατορικές οικογένειες του Βυζαντίου*, Αθήνα 1996.

ΠΕΝΤΟΓΑΛΟΣ, «Λεπροί, ανίατοι, ανάπηροι» : Γ. ΠΕΝΤΟΓΑΛΟΣ, «Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο. Λεπροί, ανίατοι, ανάπηροι», επιμ. Χρύσα Α. ΜΑΛΤΕΖΟΥ, *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο. Πρακτικά Ημερίδας*, Αθήνα 1993, 155-169.

ΣΟΦΙΑΝΟΣ, «Ο βίος της Θεοκτίστης» : Δ. Ζ. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, «Ο βίος της Θεοκτίστης της Λεσβίας ως πηγή ιστορική, φιλολογική και αρχαιολογική», *«Η Εκατονταπυλιανή και η Χριστιανική Πάρος». Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου (Πάρος, 15-19 Σεπτεμβρίου 1996)*, Πάρος 1998, 253-268.

ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Η άμβλωση» : Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Η άμβλωση στο βυζαντινό δίκαιο», *Βυζαντιακά* 4 (1984), 169-189.

———, «Έρως και Νόμος» : Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Έρως και Νόμος στο Βυζάντιο», επιμ. Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, *Έγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1997, 173-201.

———, «Η μαγεία» : Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Η μαγεία στα βυζαντινά νομικά κείμενα», *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου: «Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση»*, Αθήνα 1989, 559-562.

ΤΡΩΙΑΝΟΣ, *Μαγεία και Δίκαιο* : Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, *Μαγεία και Δίκαιο στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1997.

———, «Μαγεία και Ιατρική» : Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Μαγεία και Ιατρική στο Βυζάντιο», *Θέματα Μαιευτικής-Γυναικολογίας* 9/4, Οκτώβριος - Δεκέμβριος 1995, 309-327.

———, *Πηγές* : Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, Αθήνα 1999.

———, *Ο "Ποινάλιος" του Εκλογαδίου* : Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, *Ο "Ποινάλιος" του Εκλογαδίου. Συμβολή εις την ιστορίαν της εξελίξεως του ποινικού δικαίου από του Corpus Iuris Civilis μέχρι των Βασιλικών* (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 6), Φρανκφούρτη 1980.

———, «Το συναινετικό διαζύγιο» : Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, «Το συναινετικό διαζύγιο στο Βυζάντιο», *Βυζαντιακά* 3 (1983), 9-21.

ΤΡΩΙΑΝΟΣ - ΒΕΛΙΣΣΑΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ, *Ιστορία Δικαίου* : Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ - Ιουλία ΒΕΛΙΣΣΑΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ, *Ιστορία Δικαίου*, Αθήνα - Κομοτηνή 1997[2].

ΧΡΗΣΤΟΥ, *Παραδυναστεύοντες* : Ειρήνη ΧΡΗΣΤΟΥ, *Αυτοκρατορική εξουσία και πολιτική πράξη: Οι* Παραδυναστεύοντες. *Τιτλούχοι και πολιτικοί αξιωματούχοι (780-1025)*, Δακτυλογραφημένη διδακτορική διατριβή, Αθήνα 2001.

ΧΡΗΣΤΟΥ, «Σύγκλητος-Συγκλητικοί» : Ειρήνη ΧΡΗΣΤΟΥ, «Σύγκλητος-Συγκλητικοί κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο», *Βυζαντιακά* 14 (1994), 179-216.

ΧΡΗΣΤΟΥ - ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Στοιχεία» : Ειρήνη ΧΡΗΣΤΟΥ - Κατερίνα ΝΙΚΟΛΑΟΥ, «Στοιχεία για την κοινωνία και τον καθημερινό βίο της Λακωνικής (Θ΄-ΙΒ΄ αι.) από αγιολογικά κείμενα», *Βυζαντιναί Μελέται* 2 [1990], 206-230.

ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Δίκαιον και Ιστορία* : Αν. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, «Η ελληνική ορθόδοξος εκκλησία και το διαζύγιο», *Αρχείον Ιδιωτικού Δικαίου* 13 (1946), 214-236 (= Ο ΙΔΙΟΣ, *Δίκαιον και Ιστορία*, Αθήνα 1973, 224-243).

———, *Θέματα* : Αν. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Θέματα Βυζαντινού Εκκλησιαστικού Δικαίου*, Αθήνα 1957.

———, *Σχέσεις γονέων και τέκνων* : Αν. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Σχέσεις γονέων και τέκνων κατά το βυζαντινόν δίκαιον, μετά συμβολών εις το αρχαίον και το ελληνιστικόν*, Αθήνα 1946.

ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, «Αντιβασιλεία» : Αικατερίνη ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, «Η Αντιβασιλεία εις το Βυζάντιον», *Σύμμεικτα* 2 (1970), 1-144.

———, *Εκλογή* : Αικατερίνη ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Εκλογή, αναγόρευσις και στέψις του βυζαντινού αυτοκράτορος* (Πραγματείαι της Ακαδημίας Αθηνών 22/2), Αθήνα 1956.

———, *Ιστορία Α* : Αικατερίνη ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινή Ιστορία Α, 324-610*, Θεσσαλονίκη 1992[2].

ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία* Β1 : Αικατερίνη ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινή Ιστορία Β1, 610-867*, Θεσσαλονίκη 1993[2].

———, *Ιστορία* Β2 : Αικατερίνη ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινή Ιστορία Β2, 867-1081*, Θεσσαλονίκη 1997[2].

ABRAHAMSE, «Magic and Sorcery» : Dorothy ABRAHAMSE, «Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period», *Byz. Forsch.* 8 (1982), 3-17.

———, «Women's Monasticism» : Dorothy ABRAHAMSE, «Women's Monasticism in the Middle-Byzantine Period. Problems and Prospects», *Byz. Forsch.* 9 (1985), 35-58.

ARIÈS - DUBY, *A History of Private Life* : επιμ. Ph. ARIÈS - G. DUBY, *A History of Private Life. I: From Pagan Rome to Byzantium*, Κέμπριτζ Μασσ. 1987.

AUZÉPY, «L'analyse littéraire et l'historien» : Marie-France AUZÉPY, «L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies de saints iconoclastes», *Bsl* 53 (1992), 57-67.

———, «La destruction» : Marie-France AUZÉPY, «La destruction de l'icône du Christe de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité?», *Byz.* 60 (1990), 445-492.

BASILIKOPOULOU, «Monachisme» : Agnès BASILIKOPOULOU, «Monachisme: L'égalité totale des sexes», επιμ. J. Y. PERREAULT, *Les femmes et le monachisme byzantin. Actes du Symposium d'Athènes 28-29 mars 1988*, Αθήνα 1991, 99-110.

BEAUCAMP, «Allaitement» : Joëlle BEAUCAMP, «L'allaitement: Mère où nourrice», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*: *JÖB* 32/2 (1982), 549-558.

———, «La situation juridique de la femme» : Joëlle BEAUCAMP, «La situation juridique de la femme à Byzance», *Cahiers de Civilisation Médiévale* 20 (1977), 145-176.

———, *Le statut de la femme*, I : Joëlle BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle), I: Le droit impérial* (Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Collège de France. Monographies 5), Παρίσι 1990.

———, *Le statut de la femme*, II : Joëlle BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle), II: Les pratiques sociales* (Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Collège de France. Monographies 6), Παρίσι 1992.

BERGER, *Das Bad* : A. BERGER, *Das Bad in der byzantinischen Zeit* (München: Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität. Miscellanea Byzantina Monacensia 27), Μόναχο 1982.

BLIQUEZ, «Surgical Instruments» : L. BLIQUEZ, «The Lists of Greek Surgical Instruments and the State of Surgery in Byzantine Times», *DOP* 38 (1984), 189-194.

BOCHOVE, *To Date* : T. E. BOCHOVE, *To Date and Not To Date. On the Date and Status of Byzantine Law Books*, Groningen 1996.

BOURDARA, «Le modèle du bon souverain» : Calliope BOURDARA, «Le modèle du bon souverain à l'époque de Léon VI le sage et la Vie de sainte Euphrosynè», *Ευψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, 1 (Byzantina Sorbonensia 16), Παρίσι 1998, 109-117.

BOWEN, *A History of Western Education* : J. BOWEN, *A History of Western Education, I. The Ancient World: Orient and Mediterranean 2000 B.C.-A.D. 1054*, Λονδίνο 1986[2] (κεφ. 12: Preservation of Traditional Learning: Byzantium, 284-314).

BRAND, «Slave Women» : Ch. M. BRAND, «Slave Women in the Legislation of Alexius I», *Byz. Forsch.* 23 (1996), 19-24.

BROWNING, «The Correspondence» : R. BROWNING, «The Correspondence of a Tenth-Century Byzantine Scholar», *Byz.* 24 (1954), 397-452.

————, «Literacy» : R. BROWNING, «Literacy in the Byzantine World», *BMGS* 4 (1978), 39-54.

BUCKLER, «Women in Byzantine Law» : Georgina BUCKLER, «Women in Byzantine Law about 1100 A. D.», *Byz.* 11 (1936), 391-416.

CASSIMATIS, «La notion du mariage» : Gr. CASSIMATIS, «La notion du mariage dans l'Éclogue des Isauriens», *Μνημόσυνα Παππούλια*, Αθήνα 1934, 85-92.

CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Thekla the Nun» : Eva CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Thekla the Nun: In Praise of Women», *Greek Orthodox Theological Review* 25 (1980), 353-370.

————, «Theodosia» : Eva CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Theodosia: Melodos and Monastria», *Δίπτυχα* 4 (1986-8), 384-405.

————, «Women Hymnographers» : Eva CATAFYGIOTOU-TOPPING, «Women Hymnographers in Byzantium», *Δίπτυχα* 3 (1982-3), 98-111.

CHRISTOPHILOPULU, «Σιλέντιον» : Aikatherine CHRISTOPHILOPULU, «Σιλέντιον», *BZ* 44 (1951), 79-85.

CONGOURDEAU, «L'enfant nouveau-né» : Marie-Hélène CONGOURDEAU, «Regards sur l'enfant nouveau-né à Byzance», *REB* 51 (1993), 161-176.

CONSTANTINIDES-HERO, *The Correspondence* : Angela CONSTANTINIDES-HERO, *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina* (Archibishop Iakovos Library of Ecclesiastical and

Historical Sources 11), Μπρουκλάιν Μασσ. 1986.

DA COSTA-LOUILLET, «Saints de Grèce» : Germaine DA COSTA-LOUILLET, «Saints de Grèce aux VIIIe, IXe et Xe siècles», *Byz.* 31 (1961), 309-369.

DAGRON, «L'hagiographie en question» : G. DAGRON, «L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe-XIe siècle», *DOP* 46 (1992), 59-68.

DELIERNEUX, «L'exploitation des *topoi*» : Nathalie DELIERNEUX, «L'exploitation des *topoi* hagiographiques: du cliché figé à la réalité codée», *Byz.* 70/1 (2000), 57-90.

DIEHL, *Figures byzantines* : Ch. DIEHL, *Figures byzantines*, Παρίσι 1939 και σε ελληνική μετάφρ. *Βυζαντινές Μορφές*, Αθήνα 1969.

DÖLGER, *Regesten* : Fr. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. 1. Teil: Regesten von 565-1025* (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. Reihe A: Regesten), Μόναχο 1924.

DUBY, *Ο Ιππότης, η Γυναίκα και ο Ιερέας* : G. DUBY, *Ο Ιππότης, η Γυναίκα και ο Ιερέας. Ο γάμος στη φεουδαρχική Ευρώπη*, μετ. Εριέττα ΒΑΛΕΡΗ-ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ, Ηράκλειο 1996.

DUFFY, «Byzantine Medicine» : F. DUFFY, «Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice», *DOP* 38 (1984), 21-27.

DVORNIK, «Ignatius and Bardas» : F. DVORNIK, «Patriarch Ignatius and Caesar Bardas», *Bsl* 28/1 (1966), 7-22 (= Ο ΙΔΙΟΣ, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1974, αρ. XIX).

EVANGELATOU-NOTARA, «Earthquakes» : Florentia EVANGELATOU-NOTARA, «Earthquakes and other Natural Disasters from Asia Minor Greek Sources (14th-19th centuries)», επιμ. Elisabeth ZACHARIADOU, *Natural Disasters in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete III. A Symposium Held in Rethymnon 10-12 January 1997*, Ρέθυμνο 1999, 109-119.

FLEDELIUS, «Woman's Position and Possibilities» : K. FLEDELIUS, «Woman's Position and Possibilities in Byzantine Society, with Particular Reference to the Novels of Leo VI», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*: *JÖB* 32/2 (1982), 425-432.

FOLLIERI, *Initia Hymnorum* : Henrica FOLLIERI, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, V/1, Πόλη του Βατικανού 1966, 249-306.

FUENTES ALONSO, *El divorcio* : J. A. FUENTES ALONSO, *El divorcio de Constantino VI y la doctrina matrimonial de San Teodoro Estudita*, Παμπλόνα 1984.

GARLAND, *Byzantine Empresses* : Lynda GARLAND, *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, Λονδίνο - Νέα Υόρκη 1999.

————, «"The Eye of the Beholder"» : Lynda GARLAND, «"The Eye of the Beholder":

Byzantine Imperial Women and their Public Image from Zoe Porphyrogenita to Euphrosyne Kamaterissa Doukaina (1028-1203)», *Byz.* 64 (1984), 19-39.

GARLAND, «The Life and Ideology» : Lynda GARLAND, «The Life and Ideology of Byzantine Women: a further Note on Conventions of Behaviour and Social Reality as reflected in Eleventh and Twelfth Century Historical Sources», *Byz.* 58 (1988), 361-393.

GAUTIER, «Le chartophylax Nicéphore» : P. GAUTIER, «Le chartophylax Nicéphore. Oeuvre canonique et notice biographique», *REB* 27 (1969), 159-195.

GOUILLARD, «Le femme de qualité» : J. GOUILLARD, «Le femme de qualité dans les lettres de Théodore Stoudite», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*: *JÖB* 32/2 (1982), 445-452.

GROSDIDIERS DE MATONS, «La femme dans l'empire byzantin» : J. GROSDIDIERS DE MATONS, «La femme dans l'empire byzantin», *Histoire mondiale de la femme*, 3, Παρίσι 1967, 11-43.

GUILLAND, «Les noces plurales» : R. GUILLAND, «Les noces plurales à Byzance», *Bsl* 9 (1947-1948), 9-30.

GRUMEL, «La profession médicale» : V. GRUMEL, «La profession médicale à Byzance à l'époque des Comnènes», *REB* 7 (1949), 42-46.

GRUMEL - DARROUZÈS, *Regestes* : V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople, I. Les actes des patriarches* (Deuxième édition revue et corrigée par J. DARROUZÈS) (Le Patriarcat byzantin 1), Παρίσι 1989.

HALKIN, «Deux impératrices» : Fr. HALKIN, «Deux impératrices de Byzance. 1. La Vie de l'impératrice sainte Irène et le second Concile de Nicée en 787», *An. Boll.* 106 (1988), 5-27.

————, «L'hagiographie byzantine» : Fr. HALKIN, «L'hagiographie byzantine au service de l'histoire», *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Main Papers, Oxford 1966*, Λονδίνο 1967, 345-354 [= Ο ΙΔΙΟΣ, *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Βρυξέλες 1971, (Subsidia Hagiographica 51), 260-269].

HATLE, «Women of Discipline» : P. HATLE, «Women of Discipline during the Second Iconoclast Age», *BZ* 89/1 (1996), 37-44.

HERRIN, «The Council in Trullo» : Judith HERRIN, «"Femina Byzantina": The Council in Trullo on Women», *DOP* 46 (1992), 97-105.

————, «The Education of a Byzantine Princess» : Judith HERRIN, «Theophano: Considerations on the Education of a Byzantine Princess», επιμ. A. DAVIDS, *The*

Empress Theophano. Byzantium and the West at the Turn of the First Millenium, Κέμπριτζ 1995, 64-85.

HERRIN, «L'enseignement maternel» : Judith HERRIN, «L'enseignement maternel à Byzance», επιμ. St. LEBECQ, A. DIERKENS, R. LE JAN, J.-M. SANSTERRE, *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles). Colloque international organisé les 28, 29 et 30 mars 1996 à Bruxelles et Villeneuve d'Ascq*, Λίλη 1999, 91-102.

————, «Political Power» : Judith HERRIN, «Political Power and Christian Faith in Byzantium: the Case of Irene (Regent 780-790, Emperor 797-802)», επιμ. Kari Elisabeth BØRRESEN, *Christian and Islamic Gender Models in Formative Tradition* (Studi e testi tardoantichi 2) Ρώμη 2004, 135-147.

————, *Women in Purple* : Judith HERRIN, *Women in Purple. Rulers of Medieval Byzantium*, Λονδίνο 2001.

HILL, *Imperial Women* : Barbara HILL, *Imperial Women in Byzantium 1025-1204: Power, Patronage and Ideology*, Νέα Υόρκη 1999.

HUNGER, *Βυζαντινή Λογοτεχνία* : H. HUNGER, *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Α, μετ. Λ. Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Ι. Β. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, Γ. Χ. ΜΑΚΡΗΣ, Αθήνα 1987· Β, μετ. Τ. ΚΟΛΙΑΣ, Κατερίνα ΣΥΝΕΛΛΗ, Γ. Χ. ΜΑΚΡΗΣ, Ι. ΒΑΣΣΗΣ, Αθήνα 1992.

IRMSCHER, «Η πορνεία» : J. IRMSCHER, «Η πορνεία στο Βυζάντιο», *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου: «Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση»*, Αθήνα 1989, 253-258.

JANIN, *Constantinople* : R. JANIN, *Constantinople byzantine. Développement urbaine et répertoire topographique* (Archives de l'Orient Chrétien 4), Παρίσι 1964[2].

————, *Les églises et les monastères* : R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. A. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. III. Les églises et les monastères*, Παρίσι 1953.

————, *Grands centres* : R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Παρίσι 1975.

JENKINS, «The Chronological Accuracy» : R. J. H. JENKINS, «The Chronological Accuracy of the "Logothete" for the Years AD 867-917», *DOP* 14 (1965), 91-112.

KARLIN-HAYTER, «La mort de Théophano» : Patricia KARLIN-HAYTER, «La mort de Théophano (10.11.896 ou 895)», *BZ* 62 (1969), 13-19.

KAZHDAN, «Η βυζαντινή οικογένεια» : A. P. KAZHDAN, «Η βυζαντινή οικογένεια και τα προβλήματά της», *Βυζαντινά* 4 (1988), 223-236.

————, «Hagiography and Sex» : A. KAZDHAN, «Byzantine Hagiography and Sex in the

Fifth to Twelfth Centuries», *DOP* 44 (1990), 131-143.

KAZHDAN, «The Image of the Medical Doctor» : A. KAZHDAN, «The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Centuries», *DOP* 38 (1984), 43-51.

————, *Literature* : A. KAZHDAN (σε συνεργασία με L. E. SHERRY - Christine ANGELIDI), *A History of Byzantine Literature (650-850)* (IBE/EIE. Ερευνητική Βιβλιοθήκη 2), Αθήνα 1999.

————, «Women at Home» : A. KAZHDAN, «Women at Home», *DOP* 52 (1998), 1-17.

KAZHDAN - CONSTABLE, *People and Power* : A. KAZHDAN - G. CONSTABLE, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Ουάσινγκτον 1972.

KAZHDAN - TALBOT, «Women and Iconoclasm» : A. P. KAZHDAN - Alice-Mary TALBOT, «Women and Iconoclasm», *BZ* 84/85 (1991/1992), 391-408.

KISLINGER, «Η γυναικολογία» : E. KISLINGER, «Η γυναικολογία στην καθημερινή ζωή του Βυζαντίου», *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου: «Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση»*, Αθήνα 1989, 139-140.

————, «Eudokia» : E. KISLINGER, «Eudokia Ingerina, Basileios I. und Michael III.», *JÖB* 33 (1983), 119-136.

KOLIA-DERMITZAKI, «Prisoners of War» : Athina KOLIA-DERMITZAKI, «Some Remarks on the Fate of Prisoners of War in Byzantium (9th-10th Centuries)», επιμ G. CIPOLLONE, *La liberazione dei 'Captivi' tra cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario*, Πόλη του Βατικανού 2000, 583-620.

KÖPSTEIN, «Νομική κατάσταση των δούλων κατά την Πείρα» : Helga KÖPSTEIN, «Μερικές παρατηρήσεις για τη νομική κατάσταση των δούλων κατά την Πείρα», *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου: «Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση»*, Αθήνα 1989, 409-419.

————, «Zur Novelle des Alexios Komnenos» : Helga KÖPSTEIN, «Zur Novelle des Alexios Komnenos zum Sklavenstatus (1095)», *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines (Athènes, Septembre 1976)*, IV: *Histoire. Communications*, Αθήνα 1980, 160-172.

KRESTEN, «Datierungsprobleme» : O. KRESTEN, «Datierungsprobleme "isaurischer" Eherechtsnovellen I. Coll. I 26», επιμ. D. SIMON, *Fontes Minores* 4 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 7), Φρανκφούρτη 1981, 37-106.

KYRRIS, «Le rôle de la femme» : C. KYRRIS, «Le rôle de la femme dans la société byzantine particulièrement pendant les derniers siècles», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*: *JÖB* 32/2 (1982), 463-472.

LACKNER, «Die Gestalt des Heiligen» : W. LACKNER, «Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts», *The 17th Byzantine Congress. Major Papers*, Ουάσινγκτον 1986, 523-536.

LAIOU, «Consent and Coercion» : Angeliki LAIOU, «Sex, Consent, and Coercion in Byzantium», επιμ. Angeliki LAIOU, *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies* (Dumbarton Oaks Research Library and Collection), Ουάσινγκτον 1993, 109-221.

———, «La famille» : Angeliki LAIOU, «La famille à Byzance», *Europe* 822 (octobre 1997), 12-20.

———, «The Festival of "Agathe"» : Angeliki LAIOU, «The Festival of "Agathe"; Comments on the Life of Constantinopolitan Women», *Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Ανδρέα Ν. Στράτο*, 1, Αθήνα 1986, 111-122.

———, *Gender, Society and Economic Life* : Angeliki LAIOU, *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, Hampshire, Brookfield, Vt. Variorum 1992.

———, *Mariage, amour et parenté* : Angeliki LAIOU, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIIe siècles*, Παρίσι 1992.

———, «Observations on the Life and Ideology» : Angeliki LAIOU, «Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women», *Byz. Forsch.* 9 (1985), 59-102.

———, «The Role of Women» : Angeliki LAIOU, «The Role of Women in Byzantine Society», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*: *JÖB* 31/1 (1981), 233-260.

LE GOFF, «Ο βασιλιάς παιδί» : J. LE GOFF, «Ο βασιλιάς παιδί στη μοναρχική ιδεολογία της Μεσαιωνικής Δύσης», *Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου: «Ιστορικότητα της παιδικής ηλικίας και της νεότητας»*, Αθήνα 1986, 227-248.

LEMERLE, *Ουμανισμός* : P. LEMERLE, *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ώς τον 10ο αιώνα*, μετ. Μαρία ΝΥΣΤΑΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΠΕΛΕΚΙΔΟΥ, Αθήνα 1981.

———, *Cinq études* : P. LEMERLE, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin* (CNRS. Le monde byzantin), Παρίσι 1977.

LEONTSINI, *Die Prostitution* : Stavroula LEONTSINI, *Die Prostitution im frühen Byzanz* (Dissertationen der Universität Wien), Βιέννη 1989.

L'HUILLIER, «L'attitude de l'Église» : P. L'HUILLIER, «L'attitude de l'Église orthodoxe vis-à-

vis du remariage des divorcés», *Revue du droit canonique* 29 (1979), 44-49.

L'Huillier, «The Indissolubility of Marriage» : P. L'Huillier, «The Indissolubility of Marriage in Orthodox Law and Practice», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988), 199-221.

Lilie, *Eirene und Konstantin VI.* : R.-J. Lilie, *Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802). Mit einem Kapitel über Leon IV. (775-780) von Ilse Rochow* (Berliner Byzantinische Studien 2), Φρανκφούρτη 1996.

Ludwig, *Sonderformen* : Claudia Ludwig, *Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu den Viten des Äsops, des Philaretos, des Symeon Salos und des Andreas Salos* (Berliner Byzantinische Studien 3), Φρανκφούρτη - Βερολίνο - Βέρνη - Νέα Υόρκη - Παρίσι - Βιέννη [1997].

Magdalino, «Aristocratic *oikos*» : P. Magdalino, «The Byzantine Aristocratic *oikos*», επιμ. M. Angold, *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries* (BAR International Series 221), Οξφόρδη 1984, 92-111.

Magoulias, «Bathhouse, Inn, Tavern, Prostitution» : H. J. Magoulias, «Bathhouse, Inn, Tavern, Prostitution and the Stage as seen in the Lives of the Saints of the Sixth and Seventh Centuries», *ΕΕΒΣ* 38 (1971), 233-252.

Makris, «Epilepsie» : G. Makris, «Zur Epilepsie in Byzanz», *BZ* 88 (1995), 363-404.

Malamut, «La moniale à Byzance» : Elisabeth Malamut, «La moniale à Byzance aux 8e-12e siècles», *Τάσεις του ορθόδοξου μοναχισμού 9ος-20ός αιώνες. Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου που διοργανώθηκε στα πλαίσια του Προγράμματος «Οι δρόμοι του ορθόδοξου μοναχισμού: Πορευθέντες μάθετε»* (ΙΒΕ/ΕΙΕ. Το Βυζάντιο σήμερα 1), Αθήνα 1996, 63-75.

Maltese, «École et enseignement» : E. V. Maltese, «École et enseignement à Byzance», *Europe* 822 (octobre 1997), 21-33.

Mango, *Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης* : C. Mango, *Βυζάντιο. Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, μετ. Δ. Τσουγκαρακης, Αθήνα 1988.

———, «Eudocia Ingerina» : C. Mango, «Eudocia Ingerina, the Normans and the Macedonian Dynasty», *ZRVI* 24/25 (1973), 17-27 (= Ο Ιδιος, *Byzantium and its Image*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1984, αρ. XV).

———, «Michael III» : C. Mango, «When was Michael III Born?», *DOP* 21 (1967), 253-258 (= Ο Ιδιος, *Byzantium and its Image*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1984, αρ. XIV).

———, «Saints» : C. Mango, «Saints», επιμ. G. Cavallo, *The Byzantines*, Σικάγο -

Λονδίνο 1997, 255-280.
MANGO, «St. Anthusa of Mantineon» : C. MANGO, «St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V», *An. Boll.* 100 (1982), 401-409 (= Ο ΙΔΙΟΣ, *Byzantium and its Image*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1984, αρ. IX).
MANGO - ŠEVČENKO, «Some Churches» : C. MANGO - I. ŠEVČENKO, «Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara», *DOP* 27 (1973), 235-277.
MARKOPOULOS, «The Rehabilitation» : A. MARKOPOULOS, «The Rehabilitation of the Emperor Theophilos», επιμ. Leslie BRUBAKER, *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive*, Λονδίνο 1998, 37-49.
MERCATI, «Giambi» : S. G. MERCATI, «Giambi di Giovanni Tzetze contro una donna schedografa», *BZ* 44 (1951), 416-418.
MEYENDORFF, «Christian Marriage» : J. MEYENDORFF, «Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition», *DOP* 44 (1990), 99-107.
MILLER, *Η Γέννησις του Νοσοκομείου* : T. S. MILLER, *Η Γέννησις του Νοσοκομείου στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, μετ. Ν. ΚΕΛΕΡΜΕΝΟΣ, Αθήνα 1998.
————, «Byzantine Hospitals» : T. S. MILLER, «Byzantine Hospitals», *DOP* 38 (1984), 53-63.
MOFFATT, «The Byzantine Child» : Ann MOFFATT, «The Byzantine Child», *Social Research* 53/4 (1986), 705-723.
————, «Schooling» : Ann MOFFATT, «Schooling in the Iconoclastic centuries», επιμ. A. BRYER - Judith HERRIN, *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Μπέρμιγχαμ 1997, 85-92.
NICOL, *The Byzantine Lady* : D. NICOL, *The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250-1500*, Κέμπριτζ 1994.
ODORICO, «L'amour à Byzance» : P. ODORICO, «L'amour à Byzance. Un sujet de rhétorique?», *Europe* 822 (octobre 1997), 34-46.
OIKONOMIDES, «Leo VI's Legislation» : N. OIKONOMIDES, «Leo VI's Legislation Forbidding Fourth Marriages», *DOP* 30 (1976), 173-193.
OIKONOMIDÈS, «Boutiques» : N. OIKONOMIDÈS, «Quelques boutiques de Constantinople au Xe s.: Prix, Loyers, Imposition (*Cod. Patmiacus 171*)», *DOP* 26 (1972), 345-356.
————, *Listes* : N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles* (CNRS. Le monde byzantin), Παρίσι 1972.
PAPADIMITRIOU, «Les femmes de rang impérial» : Nonna PAPADIMITRIOU, «Les femmes de

rang impérial et la vie monastique à Byzance», επιμ. J. Y. PERREAULT, *Les femmes et le monachisme byzantin. Actes du Symposium d'Athènes 28-29 mars 1988*, Αθήνα 1991, 66-85.

PATLAGEAN, «Ancienne hagiographie» : Evelyne PATLAGEAN, «Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale», *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 1 (1968), 106-126 (= Η ΙΔΙΑ, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1981, αρ. V).

————, «Les débuts d'une aristocratie» : Evelyne PATLAGEAN, «Les débuts d'une aristocratie byzantine et le témoignage de l'historiographie: Système des noms et liens de parenté aux IXe-Xe siècles», επιμ. M. ANGOLD, *The Byzantine Aristocracy IX to XIII centuries* (BAR International Series 221), Οξφόρδη 1984, 23-43.

————, «L'enfant et son avenir» : Evelyne PATLAGEAN, «L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IVème-XIIème siècle)», *Annales de Démographie Historique* 1973, 85-93 (= Η ΙΔΙΑ, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1981, αρ. X).

————, «La femme déguisée en moine» : Evelyne PATLAGEAN, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance», *Studi Medievali* 17 (1976), 597-623 (= Η ΙΔΙΑ, *Sructure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Λοδίνο, Variorum Reprints, 1981, αρ. XI).

————, *Pauvreté économique* : Evelyne PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles* (Civilisations et sociétés 48), Παρίσι 1977.

PERENTIDIS, «L'ordination de l'esclave» : S. PERENTIDIS, «L'ordination de l'esclave à Byzance: droit officiel et conceptions populaires», *Revue historique de droit français et étranger* 59 (1981), 231-248.

PÉTRIDÈS, «Cassia» : S. PÉTRIDÈS, «Cassia», *ROC* 7 (1902), 218-244.

PHILIPSBORN, «"Ιερά Νόσος"» : A. PHILIPSBORN, «"Ιερά Νόσος" und die Spezial-Anstalt des Pantokrator-Krankenhauses», *Byz.* 33 (1963), 223-230.

RINGROSE, *Saints* : Kathryn Mackay RINGROSE, *Saints, Holy Men and Byzantine Society, 726-843*, Ph. D. Rutgers University, Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Μίσιγκαν 1976.

ROCHOW, *Studien zu der Dichterin Kassia* : Ilse ROCHOW, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia* (Berliner byzantinistische Arbeiten 38), Βερολίνο 1967.

RYDÉN, «New Forms of Hagiography» : L. RYDÉN, «New Forms of Hagiography: Heroes and Saints», *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers,*

Ουάσινγκτον 1986, 537-554.

SARADI-MENDELOVICI, «Byzantine Notarial Formulas» : Helen SARADI-MENDELOVICI, «A Contribution to the Study of the Byzantine Notarial Formulas: The *infirmitas sexus* of Women and the *Sc. Velleianum*», *BZ* 83 (1990), 72-90.

————, «L'"infirmitas sexus"» : Helen SARADI-MENDELOVICI, «L'"infirmitas sexus" présumée de la moniale byzantine: doctrine ascétique et pratique juridique», επιμ. J. Y. PERREAULT, *Les femmes et le monachisme byzantin. Actes du Symposium d'Athènes, 28-29 mars 1988*, Αθήνα 1991, 87-97.

SCHOLZ, *Graecia Sacra* : Cordula SCHOLZ, *Graecia Sacra. Studien zur Kultur des mittelalterlichen Griechenland im Spiegel hagiographischer Quellen* (Studien und Texte zur Byzantinistik 3), Φρανκφούρτη - Νέα Υόρκη 1997.

SCHREINER, «Das Herrscherbild» : P. SCHREINER, «Das Herrscherbild in der byzantinischen Literatur des 9. bis 11. Jahrhunderts», *Saeculum* 35 (1984), 132-151.

ŠEVČENKO, «Hagiography» : I. ŠEVČENKO, «Hagiography of the Iconoclast Period», επιμ. A. BRYER - Judith HERRIN, *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Μπέρμιγχαμ 1977, 1-42 (= Ο ΙΔΙΟΣ, *Ideology, Letters and Culture in Byzantine World*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1982, αρ. V).

————, «Society and Intellectual Life» : I. ŠEVČENKO, «Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century», *XIVe Congrès International des Études byzantines, Bucarest 1971, Rapports*, I, Βουκουρέστι 1974, 69-92.

SPECK, *Konstantin VI.* : P. SPECK, *Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus*, Μόναχο 1978.

TALBOT, «The Family and the Monastery» : Alice-Mary TALBOT, «The Byzantine Family and the Monastery», *DOP* 44 (1990), 119-129.

TREADGOLD, *The Byzantine Revival* : W. TREADGOLD, *The Byzantine Revival, 780-842*, Στάνφορντ Καλιφόρνια 1988.

————, «The Unpublished Life of Irene» : W. T. TREADGOLD, «The Unpublished Saint's Life of the Empress Irene (*BHG* 2205)», *Byz. Forsch.* 8 (1982), 237-252.

TROIANOS, «Die Wirkungsgeschichte» : Sp. TROIANOS, «Die Wirkungsgeschichte des Trullarum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung», *Annuarium Historiae Conciliorum* 24 (1992), 95-111.

VASILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina* : A. VASILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Μόσχα 1893 (ανατ. Μόσχα 1992).

VOGT, *Basile Ier* : A. VOGT, *Basile Ier empereur de Byzance (867-886) et la civilisation byzantine à la fin du IXe siècle*, Παρίσι 1908 (ανατ. Νέα Υόρκη 1973).

VRYONIS, «The Will of Eustathius Boilas» : Sp. VRYONIS Jr, «The Will of a Provincial Magnate, Eustathius Boilas (1059)», *DOP* 11 (1957), 263-277.

WHITE, «Property Rights of Women» : Despina WHITE, «Property Rights of Women: The Changes in the Justinian Legislation Regarding the Dowry and the Parapherna», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*: *JÖB* 32/2 (1982), 539-548.

YANNOPOULOS, *La société profane* : P. A. YANNOPOULOS, *La société profane dans l'empire byzantin des VIIe, VIIIe et IXe siècles* (Université de Louvain. Recueil de travaux), Λουβέν 1975.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΠΩΝ

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ
ΤΗΣ ΚΑΤΕΡΙΝΑΣ ΝΙΚΟΛΑΟΥ
Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗ ΜΕΣΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΕΠΟΧΗ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΠΡΟΤΥΠΑ ΚΑΙ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΣ ΒΙΟΣ
ΣΤΑ ΑΓΙΟΛΟΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ
ΕΚΔΟΘΗΚΕ ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΟΥ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 2005
ΣΕ 600 ΑΝΤΙΤΥΠΑ
Η ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΕΓΙΝΕ ΑΠΟ ΤΗ
«Γ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΣ Ε.Π.Ε.»